

FACULTAD DE CIENCIAS  
ECONÓMICAS Y EMPRESARIALES  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

**MÁSTER UNIVERSITARIO EN ESTUDIOS FEMINISTAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FEMINISTAS**



**NOMBRE ALUMNO/A:** Belén Diego Lagar

**TÍTULO TFM:** En torno al pensamiento italiano de la  
diferencia sexual. El orden simbólico de la madre

**TUTORA:** María Luisa Posada Kubissa

**FECHA DEFENSA:** 26/09/2017

**CURSO ACADÉMICO:** 2016/2017

## ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	3
2. ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN .	4
3. EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA SEXUAL ITALIANO .....	6
3.1. Historia. Antecedentes. Pensamiento .....	6
3.1.1. Luce Irigaray y el nacimiento del Feminismo de la diferencia .....	6
3.1.2. Textos precursores: Manifiesto de Rivolta Femmenile; Escupamos sobre Hegel.....	9
3.1.3. Librería de Mujeres de Milán: No creas tener derechos.....	14
3.2 Luisa Muraro y El orden simbólico de la madre .....	19
3.2.1 Apuntes biográficos de Muraro .....	19
3.2.2 El orden simbólico de la madre .....	23
3.2.3 Autoridad femenina .....	42
3.2.4 Amor y política.....	43
3.3 Críticas al pensamiento: Lidia Cirrillo, Celia Amorós y Luisa Posada .....	46
4. CONCLUSIONES.....	50
5. BIBLIOGRAFÍA .....	53

## **1. INTRODUCCIÓN**

El presente trabajo estudiará el feminismo de la diferencia sexual italiano a través de una revisión de algunos de sus textos, tanto precursores como propios. También analizará algunas de las críticas posteriores que se vertieron contra este tipo de feminismo.

La decisión de centrarse en este tema proviene del hecho de observar cómo en la realidad actual, al menos en la mayoría de países occidentales, las mujeres hemos conseguido la igualdad legal. Es decir, las leyes de los distintos países, así como de organizaciones internacionales como la Unión Europea, proclaman la necesidad de igualdad entre ambos sexos y están encaminadas a eliminar las distintas discriminaciones que siguen sufriendo las mujeres a día de hoy.

A pesar de esto, las mujeres siguen siendo asesinadas a manos de sus parejas, violadas, agredidas sexualmente, minusvaloradas en sus trabajos, cobran menos que los hombres, se cuestiona cómo han llegado a cargos de poder y siguen siendo vistas por gran parte de la sociedad como inferiores.

Estaba claro entonces que algo le faltaba a esa igualdad legal que ya teníamos. Con la lectura de estos textos, resulta obvio que ese paso que nos falta para conseguir una igualdad formal y real es la igualdad en el plano simbólico. La violencia física no estaría tan extendida si no estuviera respaldada por un orden simbólico que considera a las mujeres objeto de violencia o de violación por parte de los hombres.

Sin embargo, en el transcurso del trabajo se mostrará que, aunque es importante conquistar una igualdad simbólica, no se debe caer en el peligro de desdeñar la igualdad real o material ya que ambas son necesarias para la liberación de las mujeres.

Esta re-lectura del pensamiento italiano de la diferencia sexual busca rescatar todo aquello que podamos aprovechar de este pensamiento para conseguir empoderar a las mujeres en el plano simbólico. A su vez, busca también señalar los defectos que presenta como teoría política al relegar los derechos y las condiciones de vida materiales de las mujeres a una posición secundaria.

Por tanto, se va a buscar con el trabajo un acercamiento de paradigmas entre el de la diferencia y el de la igualdad. Ambos deberían ser complementarios y no estar enfrentados para conseguir la liberación de las mujeres tanto en el plano real como en el simbólico.

## **2. ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN**

El motivo por el cual se decidió abordar esta problemática entre paradigmas es que, a pesar de las numerosas críticas que recibe el feminismo de la diferencia, es innegable que si ha logrado calar en gran parte del feminismo es porque aporta algo nuevo.

Por tanto, este trabajo tiene unos objetivos concretos que son, por un lado, revalorizar la parte de este feminismo que se debe salvar ya que no todo debe desecharse. Por otro, señalar las limitaciones políticas que tiene el mismo.

Para ello se seguirá una metodología de trabajo básicamente teórica. Se revisarán las fuentes primarias, es decir, los textos que este feminismo ha creado, cuyos títulos más destacados son dos *No creas tener derechos* de la Librería de Mujeres de Milán y *El orden simbólico de la madre* de Luisa Muraro. También se hará una revisión de las fuentes secundarias que están compuestas por lo que otras estudiosas han dicho sobre este feminismo, las críticas y las explicaciones que han dado al mismo. Algunas de estas fuentes son *Mejor huérfanas* de Lidia Cirillo o *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres* de Celia Amorós.

Antes de pasar al cuerpo del trabajo es necesario aclarar un par de conceptos teóricos que se emplearan en el mismo. El primero de ellos es el orden simbólico. Este concepto haría referencia a todo lo que conforma lo simbólico de la sociedad. Es decir, lo que nos hace pensarnos, ser, valorarnos. Las instituciones, el lenguaje y el imaginario social conformarían este orden simbólico que actualmente es masculino y patriarcal. Parafraseando a Bourdieu (2000) es este orden simbólico el que legitima la dominación masculina y la violencia contra las mujeres.

Las feministas de la diferencia sexual tendrán como objetivo principal crear un orden simbólico femenino, de la madre en el caso de las feministas italianas. Por

ello, es importante que se entienda lo que es este orden simbólico para comprender a lo que se están refiriendo.

Otro concepto clave cuando hablamos de pensamiento de la diferencia sexual es el de *affidamento*. Esta palabra será empleada en su italiano original ya que no hay traducción que exprese todo su valor en español. Las mujeres de la Librería de Milán entenderán el *affidamento* como ese *affidarse* o confiarse a otra mujer, que es generalmente mayor y que hace de mediadora entre la mujer joven y el mundo. A su vez, esta mujer joven confiere autoridad a la mujer a la que se *affida* (Librería de Mujeres de Milán, 2004). Por tanto, este término será muy importante para el pensamiento de la diferencia sexual ya que con él se quiere recuperar la autoridad femenina que el patriarcado ha extirpado a las mujeres, pues sin un orden simbólico que te respalde no puedes tener autoridad.

Este feminismo vivió su momento de máximo apogeo a finales del siglo pasado. Actualmente, la Librería de Mujeres de Milán continúa abierta y en ella se realizan diversas actividades relacionadas con el feminismo de la diferencia sexual en Italia. Luisa Muraro se retiró como docente pero continua su labor como investigadora y como conferenciante (Jourdan, 2006).

En España han sido dos principalmente las críticas de este pensamiento: Celia Amorós y Luisa Posada. Amorós ha realizado críticas en diversos artículos y libros como *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres* (2006).

Por su parte, la filósofa Luisa Posada ha analizado este pensamiento fundamentalmente en su obra *Sexo, vindicación y pensamiento* (2012), y en artículos que hablan exclusivamente del tema como “De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual” (2006).

Sin embargo, este pensamiento también ha tenido sus seguidoras en España; María Milagros Rivera ha sido la encargada de traer este pensamiento a nuestro país. Ha instaurado el Máster en Estudios de la Diferencia Sexual en la Universitat de Barcelona donde Luisa Muraro impartió alguna materia. Además, Rivera ha sido la encargada de traducir casi la totalidad de las obras de Muraro

al castellano. Influida por esta y por todo el pensamiento de la diferencia sexual, Rivera ha publicado obras sobre el tema como *Nombrar en femenino* (1994).

### **3. EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA SEXUAL ITALIANO**

#### **3.1. Historia. Antecedentes. Pensamiento**

##### ***3.1.1. Luce Irigaray y el nacimiento del Feminismo de la diferencia***

Para hablar del pensamiento de la diferencia sexual italiano resulta imprescindible que hablemos de cómo surge, de por qué el feminismo se fragmentó en el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia.

El pensamiento italiano de la diferencia sexual proviene del feminismo de la diferencia francés pues es aquí donde nace el feminismo de la diferencia en Europa en la década de los 70-80. No obstante, este feminismo encuentra sus raíces en Estados Unidos, en lo que se llamó “feminismo cultural”. Este feminismo nació de la desvinculación de la nueva izquierda, quería ser un feminismo autónomo que no tuviera que definirse por otras etiquetas como feminismo socialista o feminismo marxista. Bebe de las neofeministas y feministas radicales como Betty Friedman o Kate Millett (Posada, 2012).

Este feminismo cultural norteamericano propugna, como hemos dicho, la autonomía del movimiento feminista pero también la autonomía femenina ya que considera que hay una cultura femenina propia que hace que las mujeres tengamos otra moral y otra ética, la ética de los cuidados. Su máxima representante es Carol Gilligan (Gilligan, 1985).

Pues bien, el feminismo de la diferencia nació de esta herencia en Francia, en los años 70, en un grupo filosófico llamado Psicoanálisis y Política del cual formaba parte Luce Irigaray, la máxima representante de este movimiento.

Para diferenciar dentro de la teoría feminista al feminismo de la diferencia y al de la igualdad<sup>1</sup> es necesario centrarnos en el concepto género. Este concepto se convirtió en eje central de la teoría feminista gracias a Kate Millett. Para esta feminista radical el género no es más que una construcción social que va más

---

<sup>1</sup> Fueron las propias feministas de la diferencia las que denominaron al feminismo anterior como feminismo de la igualdad (Posada, 2012).

allá de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres. Esta es la acepción de género que ha adoptado el feminismo de la igualdad mientras que para el feminismo de la diferencia el género no sería una construcción, sino que sería lo no-construido (Posada, 2012).

El feminismo de la diferencia toma la noción de diferencia – que ha sido siempre considerado como “lo inferior” – y la revaloriza como “lo otro”. Esta operación la inició Luce Irigaray quien quería cambiar la concepción de femenino que ha promulgado el patriarcado donde lo femenino siempre ha sido caracterizado como inferior a lo masculino. Es por esto por lo que el feminismo de la diferencia critica al feminismo de la igualdad, pues querer equiparar los derechos de hombres y mujeres sería asimilar a las mujeres a los conceptos patriarcales, o lo que es lo mismo, “defender la asimilación del feminismo a los planteamientos patriarcales” (Posada, 2012: 102).

Centrándonos ya en el propio feminismo de la diferencia francés es imposible explicarlo sin explicar a su máxima representante: Luce Irigaray. Es con ella con quien nace este feminismo en el grupo ya mencionado antes de Psicoanálisis y Política. Desde este grupo se ha empleado el psicoanálisis lacaniano para explicar cómo la mujer ha sido expulsada del orden simbólico ya que siempre ha sido “lo otro” del discurso logo-falo-céntrico<sup>2</sup>. Según la propia Irigaray, aunque la mujer ha sido excluida, la cultura femenina ha vivido en los márgenes de lo simbólico (Posada, 2012).

En su revalorización de lo femenino, Irigaray entonará la virginidad y la maternidad como valores femeninos que se convertirán en seña de identidad femenina (Irigaray, 1992). Además, propone Luce Irigaray el retorno a una matrilinealidad – es decir, que la línea de descendencia sea femenina, lo que es más natural que masculina – “con el objetivo evidente de reparar la injusticia que ha hecho de las mujeres objeto de intercambio entre los hombres” (Cirillo, 2002: 85).

---

<sup>2</sup> Este discurso sería el que el hombre ha creado con su razón y que ha convertido en discurso dominante. Dentro de él, la mujer ha quedado excluida (Posada, 2012).

Como vemos, la pensadora francesa ya utiliza conceptos – como el orden simbólico – que empleará después el pensamiento de la diferencia italiano y, sobre todo, Luisa Muraro.

Según la filósofa Luisa Posada (2012) el pensamiento de Luce Irigaray se sustenta en tres supuestos que sustentan a su vez todo el pensamiento de la diferencia sexual:

- La naturaleza humana es dos: femenina y masculina.
- Puesto que existe la diferencia sexual, que dos son los géneros y la naturaleza humana. Dos han de ser también la cultura y el orden simbólico.
- La diferencia sexual no es algo construido, pero tampoco es algo sólo biológico, “es algo así como el orden mismo de las cosas” (Posada, 2012: 105).

La teoría de Irigaray influyó en Muraro quien después la adaptó a sus propios pensamientos. Influyó especialmente la obra *La ética de la diferencia sexual* (1984) donde la filósofa francesa apela al deseo de la madre. Irigaray explica en este texto que para deconstruir el discurso logo-falo-céntrico que designa a la mujer como “lo inferior” habría que situarse en un momento pre-edípico, que sería el reino por antonomasia del orden simbólico femenino. Pues, con el Edipo – como también explica Kristeva, quien será utilizada por Muraro en su teoría – se impone el orden simbólico masculino, la ley del padre; y se produce la “separación de la simbiosis originaria de la hija con la madre” (Posada, 2012: 106). Esta separación produce un desorden simbólico a las mujeres que acarrea enfermedades consideradas típicamente femeninas como la histeria o la depresión.

Muraro se basará en estos planteamientos de Irigaray, pero sobre todo adoptará la teoría del lenguaje de Kristeva en la que hace una distinción entre signos: simbólicos y semióticos. Julia Kristeva es la más postmoderna del grupo del feminismo de la diferencia francés. Se especializa en Teoría Lingüística y Semiótica. Muraro adoptará sus teorías en su famosa obra *El orden simbólico de la madre*, aunque, de nuevo, las reformulará para expresar su propia teoría.



Por tanto, podríamos concluir que el pensamiento de la diferencia italiano es claramente deudor de este feminismo de la diferencia sexual francés en general y de Luce Irigaray en particular. Le debe al mismo la noción de diferencia como algo positivo, así como los conceptos de orden simbólico femenino y su rechazo a la igualdad.

### **3.1.2. Textos precursores: *Manifiesto de Rivolta Femmenile*; *Escupamos sobre Hegel***

Hemos visto que el pensamiento italiano de la diferencia sexual toma conceptos de un movimiento como el feminismo de la diferencia francés. Hay una serie de textos que son precursores donde ya se puede ver con claridad el pensamiento de la diferencia sexual en Italia. Esos textos son principalmente dos: *Manifiesto de Rivolta Femmenile* y *Escupamos sobre Hegel*.

Antes de entrar a analizar ambos, es necesario hacer mención al grupo DEMAU (Desmitificación del autoritarismo patriarcal) y a su *Manifiesto programático*. El tema central de este manifiesto son los problemas que la sociedad acarrea a las mujeres (Posada, 2012).

Según el grupo de la Librería de Mujeres de Milán “el primer documento del feminismo italiano lleva fecha del 1º de diciembre y se titula *Manifiesto programático del grupo DEMAU*” (2004: 29). Este texto se convirtió en fundacional porque expresaba que “la que se da entre el hombre y la mujer es la diferencia básica de la humanidad” (Posadas, 2012: 112). DEMAU cuestionó sobre todo las políticas de integración de la mujer en la sociedad patriarcal (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

Volviendo a los textos anteriores, el primero está firmado colectivamente mientras que el segundo lo escribió Carla Lonzi. Sin embargo, el lenguaje y el estilo de ambos hace pensar que los dos textos fueron escritos por Carla Lonzi (Librería de Mujeres de Milán, 2004; Posada, 2012).

Ambos textos surgieron cuando las autoras – o más bien autora en este caso – cayeron en la cuenta de que “la cultura masculina en todos sus aspectos había teorizado la inferioridad de la mujer” (Lonzi, 1981: 5).

El primer texto, este *Manifiesto de Rivolta Femminile* es una sucesión de ideas sobre el feminismo que quiere promover este grupo, el de Rivolta Femminile, que no son más que planteamientos del feminismo de la diferencia sexual italiano. En este texto se acusa a los pensadores de haber validado la inferioridad femenina y su sumisión al hombre con sus grandes teorías (Lonzi, 1981).

Además, se hace un llamamiento a la libertad no solo femenina sino también del feminismo. Este movimiento no quiere ir acompañado de otros como el marxismo o el socialismo:

“La lucha de clases, como teoría revolucionaria desarrollada a partir de la dialéctica amo-esclavo, excluye igualmente a la mujer. Nosotras volvemos a poner en tela de juicio el socialismo y la dictadura del proletariado” (Lonzi, 1981: 13).

En cuanto a la libertad femenina, este Manifiesto hace reclamas de virtudes que se han impuesto como femeninas pero que no son más que una creación masculina y patriarcal:

“La virginidad, la castidad, la fidelidad, no son virtudes, sino vínculos contruidos para mantener la familia. El honor es la codificación represiva resultante.

La mujer, en el matrimonio, privada de su apellido, pierde su identidad, con lo cual se da a entender que ha cambiado de propietario, pasando del padre al marido” (Lonzi, 1981: 10).

Como vemos, hacen una crítica a instituciones sociales tradicionales como la familia y el matrimonio. También a todas las ideologías, pues aseguran que “detrás de toda ideología adivinamos la jerarquía de los sexos” (Lonzi, 1981: 11).

Se reclama la autonomía de las mujeres para poder operar sobre sus cuerpos, se reclama, en definitiva, un aborto<sup>3</sup> libre, un amor y una sexualidad también libres, unas relaciones entre hombres y mujeres que no estén condicionadas por los roles tradicionales de género. Además, se hace una revalorización de todo lo

---

<sup>3</sup> No obstante, en otro texto de la autora se considera el aborto un modelo de control de la natalidad que los hombres imponen ya que, con el sexo vaginal, las mujeres corren el riesgo de quedarse embarazadas. Por ello, Lonzi plantea un dilema entre la mujer clitorica y la mujer vaginal (Lonzi, 1981).

considerado femenino y por tanto inferior: el trabajo doméstico, ocuparse de la vida y no de la guerra, la maternidad, etc. (Lonzi, 1981).

En *Rivolta Femminile*, no se han olvidado del feminismo de la igualdad y hacen en este texto una crítica a ese gran concepto de igualdad:

“Respecto al hombre la mujer es el otro. Respecto a la mujer el otro es el hombre. La igualdad es un intento ideológico para someter a la mujer en niveles aún más elevados” (Lonzi, 1981: 9).

Esta crítica estaría basada en dos supuestos: el primero es que no se puede negar la diferencia sexual y el segundo responde a que querer equiparar todo a la medida del hombre sería como equiparar el feminismo al patriarcado. Las mujeres deben “expresar su sentido de la existencia” (Lonzi, 1981: 9) y desterrar todo lo que el hombre ha creado en representación del género humano ya que este no es más que la mitad. Por ello, el *Manifiesto de Rivolta Femminile* plantea una revolución que quiere cambiar el pensamiento, la organización social, la visión que se ha dado de la historia. En definitiva, quiere acabar con el orden simbólico patriarcal.

El segundo texto, *Escupamos sobre Hegel*, realiza una crítica al pensamiento marxista por no incluir las demandas feministas entre sus prioridades. La crítica comienza en Hegel quien habló de la dialéctica amo-esclavo – que utilizaría luego el marxismo – pero no la asoció a la dialéctica hombre-mujer, sino que separó tareas y lugares para cada sexo, así entre el sexo femenino y el sexo masculino, “el primero preside la familia, el segundo, la comunidad” (Lonzi, 1981: 19). Hegel reconoce la situación femenina de opresión, pero la considera “motor de la opresión” (Lonzi, 1981: 19).

Es por esto por lo que la crítica de Lonzi se centra sobre este pensador, aunque también critica a Marx y a Lenin. Con estas críticas, lo que está haciendo Lonzi en verdad es justificar la necesidad de un movimiento de mujeres que sea independiente de otros movimientos políticos como el marxismo o el comunismo (Lonzi, 1981). Esta es una de las principales características que veíamos en el feminismo cultural norteamericano y que también se da en el pensamiento sexual de la diferencia italiano.

*Escupamos sobre Hegel* es claramente un texto del pensamiento de la diferencia por las críticas que realiza a la igualdad. Lonzi explica en su obra que el problema femenino “no se resuelve en la igualdad” (1981: 15) ya que esta lo que hace es “insertarnos en un mundo que han planificado otros” (1981: 16). Unida a estas críticas realiza un alegato en defensa de la diferencia:

“La igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en todo ser humano al que se la haga justicia. La diferencia es un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades y aperturas, de su sentido de la experiencia en una situación dada y en la situación que quiere darse. La diferencia entre mujer y hombre es la básica de la humanidad.” (Lonzi: 1981: 16).

También critica Lonzi a la mujer emancipada a la que considera estéril por haberse insertado en un mundo, en un orden simbólico, que no le pertenece. Tiene por tanto una personalidad que no ha podido desarrollarse más que en el modelo masculino, pues es el dominante.

Aparte de estas críticas, en este texto podemos encontrar una serie de reivindicaciones que serán recogidas posteriormente por el grupo de mujeres de la Librería de Mujeres de Milán, cuna de este pensamiento. Entre ellas destaca la total negación de la regularización de las relaciones entre los sexos – matrimonio y divorcio – ya que son “instrumentos de tortura de la mujer” (Lonzi, 1981: 30) porque han sido creados por el hombre para mantener los privilegios del mismo. Unido a esto, reivindica una libertad amorosa creada por y para las mujeres.

Una de las reivindicaciones más importantes es la que hace Carla Lonzi sobre la maternidad. De esta, afirma que es la que da el vuelo a las mujeres ya que es en esta etapa en la que más alejadas se encuentran del orden simbólico patriarcal:

“La maternidad es el momento en el que la mujer, recorriendo las etapas iniciales de la vida en simbiosis con el hijo, se desculturiza. Ve el mundo como un producto extraño a las exigencias primarias de la existencia que está reviviendo. La maternidad es su “vuelo”. La conciencia de la mujer se vuelca espontáneamente hacia adentro, hacia los orígenes de la vida, y se interroga” (1981: 35).

Señala también Lonzi como en esta relación entre madre e hijo se da una rebelión a la autoridad del padre. El padre, ejerce autoridad sobre ambos, pero madre e hijo crean una relación en la que está autoridad no está presente.

Como veremos más adelante, este planteamiento concuerda en su mayoría con la teoría del orden simbólico de la madre de Luisa Muraro. La autora también afirma que es en el amor y en la autoridad que la hija profesa hacia la madre donde se puede hacer orden simbólico femenino. A diferencia de Lonzi, Muraro reduce esta teoría a madre e hija, en femenino, ya que los varones están presentes en otro orden simbólico y excluidos del *continuum*<sup>4</sup> materno.

Lonzi hace un alegato a favor de la maternidad, quiere que las mujeres se reapropien de la maternidad y dejen de dar hijos al hombre y al estado para dárselos a “ellas mismas” (1981: 38). Vemos aquí otra característica del pensamiento de la diferencia sexual y es aquella de revalorizar lo femenino para ponerlo al servicio de las mujeres y quitarle la carga patriarcal, pues ha sido el hombre, quien, desde su propia visión, ha definido a la mujer y, por tanto, ha construido tanto la feminidad como la maternidad. Sin embargo, esta “reapropiación” de valores típicamente femeninos como la maternidad será criticada desde el feminismo de la igualdad ya que puede suceder que se caiga en los mismos comportamientos que el patriarcado ha designado ya para las mujeres.

Otra seña del pensamiento de la diferencia sexual que podemos observar en este texto es la ruptura total entre hombre y mujer. Mientras se hace una crítica a cómo el hombre en los distintos ámbitos (filosofía, psicoanálisis, política...) ha considerado inferior a la mujer, Lonzi defiende que lo que el movimiento de mujeres debe hacer no es oponer lo femenino a lo masculino en un juego de dialecticos sino “moverse en otro plano” (1981: 39).

Es decir, en este texto ya podemos ver una de las tesis principales del pensamiento de la diferencia sexual: salirse del orden simbólico patriarcal para crear uno femenino en el que sólo tienen lugar las mujeres ya que “nosotras

---

<sup>4</sup> Este concepto se explicará a fondo cuando se trate la teoría de Luisa Muraro. Brevemente, el *continuum* materno es una relación entre madre e hija que se remonta a los orígenes de la vida.

abandonamos al hombre para que toque el fondo de su soledad” (Lonzi, 1981: 35).

### **3.1.3. Librería de Mujeres de Milán: No creas tener derechos**

Este texto está considerado como “texto esencial o manifiesto programático de este pensamiento italiano de la diferencia” (Posada, 2012: 111). Se escribió coincidiendo con el décimo aniversario de la Librería de Mujeres de Milán, en el sótano de la misma, bajo la dirección de Luisa Muraro quien se encargó de poner por escrito las palabras y las ideas de este grupo de mujeres (Jourdan, 2006). El texto “está concebido como una narración libre de mujeres que quieren contar su historia” (Jourdan, 2006: 44).

Este manifiesto es un texto tanto histórico como político ya que se encarga de narrar la historia del pensamiento de la diferencia sexual italiano y, además, expresa su pensamiento político, su hacer política de mujeres (Posada, 2012; Librería de Mujeres de Milán, 2004).

La Librería de Mujeres expresa en este texto uno de los conceptos claves de todo el pensamiento de la diferencia sexual en Italia. Es el concepto de *affidamento*:

“La palabra *affidamento* es bella, contiene la raíz de las palabras como fe, fidelidad, fiarse, confiar. A algunas mujeres no les gusta porque recuerda a una relación social que nuestro derecho prevé entre una persona adulta y una criatura. [...] Nosotras lo hemos visto y pensado, primordialmente, como forma de relación entre mujeres adultas.” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 16).

Este concepto mediante el cual una mujer se *affida* a otra mujer – reconoce su autoridad, y, esta a su vez, hace de mediadora entre la primera mujer y el mundo – es un eje central del pensamiento de la diferencia sexual. Como veremos más adelante, lo emplea Luisa Muraro, pues para crear el orden simbólico de la madre es necesario *affidarse* a la misma y reconocer su autoridad.

Cuando *No creas tener derechos* explica la práctica política del movimiento mujeres señala una primera etapa, la autoconciencia. Esta sería el primer paso mediante el cual las mujeres toman conciencia de su diferencia sexual (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

La autoconciencia proviene de Estados Unidos y se adapta perfectamente a las necesidades del feminismo en Italia. Se empieza creando pequeños grupos de mujeres en los que cada una habla de su experiencia personal y así se dan cuenta de que sus problemas suelen ser comunes entre las mujeres – inseguridad, no saber proyectar su deseo, no saber expresarse con sus propias palabras, sino con las que otros han pensado para ellas, etc. – ya que estas presentan un desorden simbólico (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

Así, este sería un primer paso imprescindible, aunque poco después empieza a relucir su limitación, pues una vez que había servido para dar a las mujeres la certeza de su diferencia, necesitaba ser superado por otras prácticas que hicieran política (Librería de Mujeres de Milán, 2004). Algo parecido explicará Muraro posteriormente en su obra cumbre cuando habla de la importancia de la autoconciencia, pero a su vez de su limitación si no se encuentra cómo superarla.

A pesar de su limitación, la autoconciencia dio la clave de cómo debe continuar la política de las mujeres y no es otra que la mediación:

“La práctica de la autoconciencia suponía y favorecía una perfecta identificación recíproca. Yo soy tú, tú eres yo, las palabras que una dice son palabras de mujer, tuyas y mías.” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 42).

Esta mediación es ese *affidamento* del que hablábamos antes, el cual configura la práctica de las relaciones entre mujeres. En resumen, con la autoconciencia, las mujeres toman conciencia de su diferencia sexual y se relacionan entre ellas viendo que es posible otra práctica, otra política. Sin embargo, una sola no es capaz de mediar entre su pensamiento y su acción en el mundo, puesto que está inserta en un orden simbólico masculino, en un mundo que ha sido pensado y creado por otro sin tenerla en cuenta a ella (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

Cuando se empieza a hablar de estas relaciones libres entre mujeres, la figura de la madre empieza a ser importante para el pensamiento de la diferencia sexual. Consideran que es entre madre e hija donde se da la primera relación entre mujeres. Que, además, es una relación de *affidamento* muy clara puesto que es la hija la que reconoce autoridad a la madre (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

Además, la madre ejerce como la primera mediadora entre la hija y el mundo. Se entiende aquí por madre, una madre simbólica “que puede ser tanto la real como una mujer cualquiera o el grupo de mujeres, o incluso la sociedad entera” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 63). Con el incremento de las relaciones entre mujeres, las mujeres como mediadoras sociales van ganando poder:

“[...] una sociabilidad femenina basada en las relaciones entre mujeres. Para la mujer, el hombre es una alteridad mediadora, en tanto que niega su diferencia. No así la mujer, su semejante y al mismo tiempo distinta. El hombre te relaciona con el mundo entero, es cierto, pero no contigo misma. Cosa que, si puede hacer, en cambio, la otra mujer, y esto compensa su modesta capacidad como mediadora social. Aunque en presencia de un fuerte movimiento de mujeres ésta tampoco es ya tan modesta.” (Librería de Mujeres de Milán, 68).

En conceptos como madre simbólica es donde se puede ver la influencia de Muraro en el pensamiento de la diferencia sexual. No se trata solo de que ella sea decisiva en la escritura del libro de la Librería de Mujeres de Milán, sino que, además, la primera edición del mismo se publicó sólo cuatro años antes de la obra cumbre de Muraro, *El orden simbólico de la madre*. Leyendo ambos textos es innegable la influencia de uno en el otro y, podríamos decir que esto es una buena muestra de la autoridad de Luisa Muraro en el pensamiento italiano de la diferencia sexual.

Como hemos explicado anteriormente, *No creas tener derechos* es una auto-historia del movimiento, pero también es un manifiesto político. En él, las mujeres de la Librería de Milán explicaron sus opiniones respecto a dos problemáticas legales que se discutían en Italia durante aquellos años: el aborto y el debate sobre la legislación de la violencia sexual (Posada, 2012).

En los años setenta, el aborto era ilegal en Italia, aunque se practicaba de forma masiva clandestinamente, era el “principal medio de control de la natalidad” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 75). Los partidos políticos de izquierdas y numerosos colectivos feministas, así como cantidad de mujeres y hombres, pedían una ley que garantizara el aborto libre. Sin embargo, las feministas italianas de la diferencia no querían legalizar el aborto, sino, simplemente, despenalizarlo. Para ellas, legalizar el aborto no era más que el “síntoma de una



sexualidad sometida” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 81), la de las mujeres en manos de los hombres que hacen las leyes.

Legalizar el aborto equivalía a “someterse de nuevo a leyes elaboradas por los hombres, siempre hechas para reglamentar el cuerpo social desde su posición dominante” (Posada, 2012: 113). Es decir, suponía entrar en una ley hecha por los hombres para regular la sexualidad y la maternidad femeninas sin tener en cuenta las distintas experiencias femeninas que habían existido desde siempre en torno al aborto y que los grupos de autoconciencia habían tenido tiempo de discutir (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

Por ello, desde el pensamiento de la diferencia sexual se pedía una despenalización que, sin embargo, no se logró pues en 1977 se aprobó la Ley nº 194/77 que autorizaba el aborto solo en los hospitales públicos, penaba su práctica privada y obligaba a las menores a solicitar autorización paterna o del tutor legal (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

Según las mujeres de la Librería de Milán, incluso las feministas que habían apoyado esa ley se daban cuenta del control y represión que la misma hacía sobre los cuerpos y la sexualidad de las mujeres “porque en materia de aborto las decisiones y las opiniones masculinas, incluso las progresistas, suenan como la colonización más extrema” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 82).

La posición que tomarían las feministas de la diferencia sexual italiana con la ley para regular la violencia sexual contra las mujeres será la misma que tomaron con el aborto:

“Se consideraba particularmente problemático que a algunas mujeres hubiese podido ocurrírseles abordar el sufrimiento de su propio sexo convirtiéndolo en materia de una ley” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 96).

Para las mujeres de la Librería de Milán esta ley pretendía obligar a las mujeres “a entrar en una sala de juicios para defender la dignidad femenina” (2004: 97). Según estas mujeres las asociaciones feministas que querían promover esta ley consideraban a las mujeres como un grupo oprimido que necesitaba ser tutelado mientras que para ellas las mujeres son “un sexo diferente al cual se negaba la existencia en el sistema social dado” (2004: 98).

Aseguraban las mujeres de la Librería de Milán que quienes querían esa ley se orientaban por el marco legislativo ya dado presuponiendo la neutralidad del derecho cuando era claramente masculino. Sin embargo, “las mujeres no pueden ser legisladas en una sociedad en la cual carecen de existencia” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 102). Esa existencia de la que carecen las mujeres es el orden simbólico femenino. Al verse insertas en un orden simbólico patriarcal no tienen la capacidad para existir simbólicamente, por ello, tampoco pueden verse representadas en las instituciones simbólicas que otros han creado por y para ellos (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

Sin embargo, afirmaban las mujeres de la Librería de Milán que reconocían en estas mujeres la necesidad de querer expresarse socialmente y que por ello pretendían hacerlo a través de las instituciones simbólicas ya creadas. Era aquí donde se equivocaban pues lo que necesitaban era “otorgar la máxima autoridad a los medios inventados por el movimiento de mujeres” (2004: 109).

Es decir, una vez que las mujeres han creado los grupos de mujeres y son capaces de darse autoridad simbólica deben ser capaces de traducir esta autoridad socialmente. Sin embargo, esta autoridad no se conseguía porque “existe una repugnancia a enfrentarse con una medida valorativa femenina” (2004: 110). No obstante, esta autoridad y esta mediación femeninas eran la única salida para que las mujeres pudieran expresar su libertad y su existencia simbólica (2004).

Vemos pues cómo el texto hace historia y política a la vez, se convierte en esa historia de mujeres contadas por ellas mismas. Aunque se puede comprender el porqué no quieren someter el sufrimiento de las mujeres, en cuanto a la violencia sexual, o sus decisiones sobre el aborto – que no dejan de ser decisiones sobre su sexualidad – a las leyes y las instituciones de los hombres. No se puede negar que en la sociedad actual no hay otras instituciones que las que han sido creadas por el patriarcado y aunque el ideal a largo plazo sería deconstruir la totalidad de la sociedad y volverla a construir, debemos ser prácticas y asegurarnos de que las mujeres tengan unos derechos básicos como el del aborto, garantizando así que puedan hacerlo independientemente de su nivel económico, y que, a su vez, se realice en espacios que sean seguros y saludables para las mujeres.

En cuanto a la violencia sexual, es mucho más delicado de legislar, pues al vivir en una sociedad en la que no tenemos existencia simbólica, pasar por un proceso judicial en el que se denuncie una violación puede ser un camino de espinas para las mujeres. Tendrá que explicarle su violación a distintos policías, jueces y abogados. Es muy probable que muchos sean hombres y no den credibilidad al testimonio de la mujer violada. Creo que, especialmente en materia de violencia sexual, las leyes actuales no están funcionando no porque no sean buenas sino porque están insertas en un orden simbólico masculino y patriarcal.

Un buen ejemplo sobre esta ley en España sería la denuncia interpuesta por Laura Pavón a su expareja, Rubén Castro, conocido jugador de fútbol español. Si acudimos a la Ley Orgánica 1/2004 de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género podemos leer que:

“La violencia de género a que se refiere la presente Ley comprende todo acto de violencia física y psicológica, incluidas las agresiones a la libertad sexual, las amenazas, las coacciones o la privación arbitraria de libertad” (BOE, 2004, nº 313: 6).

Laura Pavón interpuso diversas denuncias tanto por violencia física, como por violencia psicológica y, también, por violencia sexual. Aunque las pruebas son evidentes en cuanto al maltrato que ha sufrido Laura Pavón, en las gradas de fútbol españolas se han llegado a escuchar cánticos tales como “Rubén Castro alé, Rubén Castro alé, no fue tu culpa, era una puta, lo hiciste bien” (S. D., 2015). Vemos pues como parte de la sociedad apoya al maltratador ya que no cree las palabras de la víctima. Además, la relación que ambos mantuvieron tuvo lugar entre 2011 y 2013 y Rubén Castro ha sido juzgado en 2017 (Lucas, 2017).

### **3.2 Luisa Muraro y El orden simbólico de la madre**

#### **3.2.1 *Apuntes biográficos de Muraro***

Luisa Muraro nació el 14 de junio de 1940 en un pequeño pueblo, Montecchio Maggiore, situado al noroeste de Italia, en la región del Véneto. Fue la sexta de once hermanos y hermanas en una familia de grandes dimensiones, acorde con el ideal de familia fascista promovido por Mussolini (Jourdan, 2006).

Luisa Muraro recibió el nombre de una hermana mayor que había fallecido sólo cuatro días antes de que naciera Muraro. Para la filósofa, la infancia fue muy importante porque “fue el reino de las relaciones con mis hermanos y hermanas” (en Jourdan, 2006: 16)<sup>5</sup>. Cuando Luisa Muraro habla de la relación con sus hermanos y hermanas destaca que fue ahí donde forjó su identidad, a la sombra de la potencia materna:

“Mi identidad personal la sentí – yo me sentí yo –, en un sentido no superficial, en la relación con mis hermanos y hermanas, que fue una relación a la sombra de la potencia materna” (en Jourdan, 2006: 17).

Podemos ver como la autora relaciona su teoría principal del pensamiento de la diferencia sexual, el orden simbólico de la madre, con su infancia y con su identidad, con su sentirse ella misma, con su construcción como mujer podríamos decir.

Muraro nació en una fecha histórica para Italia y para el mundo. La Segunda Guerra Mundial llevaba tan sólo un año en activo. Desde Italia, como uno de los países más involucrados por apoyar a la Alemania Nazi, la guerra se vivió intensamente. Luisa Muraro creció en una región que al salir Italia de la guerra en 1943 quedó ocupada por los alemanes hasta que se produjera una insurrección popular contra los alemanes en Milán en 1945. Los soldados norteamericanos llegaron ese mismo año al Véneto (Jourdan, 2006). Por lo tanto, la relación con la historia de Muraro ha sido muy intensa desde su mismo nacimiento. Sin embargo, la filósofa destaca la importancia que el modelo de su madre tuvo en ella para querer participar en la historia:

“La clave de mi precoz atención a los acontecimientos históricos era, sin duda, mi madre. Durante la guerra, ella tenía un mapa en el que seguía los movimientos de los aliados. Dice mi hermana mayor que un señor, un “evacuado” que acogimos en casa, se admiraba de lo informada que estaba mi madre del desarrollo de la guerra.” (en Jourdan, 2006: 20)

---

<sup>5</sup> Estas declaraciones son dichas por la propia Luisa Muraro en una entrevista con Clara Jourdan que ha dado lugar a la obra JOURDAN, Clara (2006): *Luisa Muraro 1940*, Madrid, Almudayna. En adelante lo citaré como Jourdan, aunque las palabras hayan sido dichas por Muraro, ya que pertenecen a la obra de la primera.

Así, por tanto, la relación de Muraro con su madre no forjó sólo su identidad, sino que también le dio el gusto por la historia, el querer formar parte ella y esto fue lo que llevó a Luisa Muraro a ingresar en asociaciones primero Comunistas y después Feministas (Jourdan, 2006).

Con veinte años, Muraro se mudó a Milán para estudiar Filosofía en la Universidad Católica. Durante su estancia universitaria vivió en el Colegio Mayor Femenino el Marianum. Cinco años después presentó su tesis, se casó y se quedó como becaria en la Universidad Católica. También en 1965 comenzó a escribir para algunas revistas católicas. Un año más tarde, Luisa Muraro se convirtió en madre de un niño llamado Carlo Vaiani (Jourdan, 2006).

Su periodo universitario fue un choque cultural para Luisa Muraro. Llegaba de un tranquilo pueblo a la Milán del *boom* económico. Al encontrarse en una universidad católica su educación fue tradicional, de protección hacia las mujeres donde sus relaciones con los hombres eran de desconfianza (Jourdan, 2006). En esta etapa en la que Luisa se relacionó sobre todo con mujeres advierte que “no había pensamiento de las mujeres” (en Jourdan, 2006: 24). Se refiere con esto a que la sociedad patriarcal en la que se desarrollaban conducía a las mujeres a imitar los comportamientos de los hombres. Destaca de esta época una de las amistades de Muraro, Rosetta, quien tenía una fuerte ideología comunista porque era novia de un joven comunista (Jourdan, 2006).

En cuanto a sus inicios como escritora, fueron sobre la religión católica, después sobre el comunismo y finalmente sobre el feminismo donde afirma que se dieron ciertas condiciones gracias a las cuales pudo pensar y escribir sobre el movimiento de mujeres: “el feminismo fue estar en primera persona en algo que ocurre. [...] era un estar de verdad” (en Jourdan, 2006: 21).

Como ya se ha expuesto, antes del feminismo vino el comunismo que llegó a Muraro con Mayo del 68. Inmersa en este movimiento conoció a Elvio Fachinelli y gracias a él, a Lia Cigarini, quien, según ha explicado la propia Muraro, la inspiró para adentrarse en el pensamiento de la diferencia sexual italiano: “Y

luego, entre los dos tipos de feminismo o entre los dos tipos de personaje<sup>6</sup>, elegí a Cigarini” (en Jourdan, 2006: 28).

Antes de centrarnos en los méritos conseguidos por Luisa Muraro en el campo del feminismo hay que resaltar un dato más. En 1971 entró en vigor en Italia la ley del divorcio y ese mismo año, Muraro se divorció de su marido (Jourdan, 2006).

La carrera de Luisa Muraro tanto en el feminismo como en la universidad es amplia y plagada de éxitos. Para no extender estos apuntes biográficos demasiado habría que señalar una serie de fechas que marcarían la vida de la autora.

En 1972 y gracias a la insistencia de Lia Cigarini, Muraro se unió al grupo de autoconciencia feminista *Demau*. Un año más tarde se publicó la primera *Sottosopra*<sup>7</sup> en la que tanto Muraro como Cigarini escribieron. En 1974 Luce Irigaray revolucionaba el feminismo con su *Spéculum de la otra mujer*. El nacimiento del feminismo de la diferencia en Francia no tardó en extenderse por Italia donde sólo un año más tarde Muraro participó en la fundación de la Librería de Mujeres de Milán, cuna del pensamiento de la diferencia sexual italiano (Jourdan, 2006).

En 1983 Luisa Muraro se unió a la Comunidad Filosófica Femenina de Diótima y empezó la publicación de *Via Dogana*, una revista vinculada a la Librería para la que tuvo que contar con el apoyo y la aprobación de Cigarini (Jourdan, 2006).

En 1987 se publicó el texto *No creas tener derechos*, que fue, como ya se ha explicado en el capítulo anterior, una especie de “manifiesto político” del grupo de mujeres de la Librería de Milán y, por tanto, del pensamiento de la diferencia sexual italiano. El texto fue traducido al español en 1991, el mismo año en que se creó la revista *Duoda* a manos de M<sup>o</sup> Milagros Rivera<sup>8</sup> y, el mismo año en que

---

<sup>6</sup> Se refiere aquí a elegir entre Elvira B. (feminismo de la igualdad) y Lia Cigarini (feminismo de la diferencia). Muraro afirma que sólo perteneció al primer feminismo durante una semana (Jourdan, 2006).

<sup>7</sup> Estas revistas estaban vinculadas al movimiento de mujeres de la Librería de Milán. Buscaban con ellas la formación de “un movimiento feminista que sea algo más que el pequeño grupo, lugar de toma de conciencia”, es decir, querían ser un elemento de expansión del pensamiento de la diferencia sexual que se desarrollaba en la Librería de Mujeres (Jourdan, 2006: 10).

<sup>8</sup> Feminista de la diferencia sexual en España. Ha sido la encargada de traducir casi todas las obras de Muraro al castellano. Fundó la revista *Duoda* donde Muraro escribió y coordina el

Luisa Muraro publicó su obra más conocida, *El orden simbólico de la madre* (Jourdan, 2006).

Actualmente, Luisa Muraro está retirada de la docencia universitaria, pero mantiene su actividad como conferenciante e investigadora (Jourdan 2006).

### **3.2.2 El orden simbólico de la madre**

Esta obra que podríamos catalogar como “la tesis principal” del pensamiento de Luisa Muraro – y, precisamente por ello, del pensamiento italiano de la diferencia sexual en general – salió a la luz en 1991<sup>9</sup>. La autora explica en el prefacio de la misma que todo el desarrollo de la obra surgió de conversaciones con otras mujeres, con las mujeres con las que ella hacía política y filosofía feminista, es decir, con las mujeres de la Librería de Mujeres de Milán y con las de la comunidad filosófica Diótima (Muraro, 1994).

En *El orden simbólico de la madre* Muraro deja clara su teoría sobre el pensamiento de la diferencia sexual italiano. Para comprender el mismo es necesario comprender un par de conceptos que son los sustentos de toda su teoría. El primero de ellos es el de madre. Lo primero que hay que señalar sobre la figura de la madre a la que se refiere Muraro es que para la autora: “no hablo metafóricamente de la madre. Pero sí hablo simbólicamente de ella [...]” (1994: 20). El simbolismo no metafórico de la madre tiene para la filósofa italiana su momento cumbre en la infancia porque es allí donde adoramos a la madre.

Esta figura de la madre es principal en la teoría de Muraro. Forma parte de un concepto clave de su teoría: el de *continuum* materno. Este hace referencia a la relación que se remonta al origen del mundo y de la vida a través de mi madre y su madre y su madre, etc.

Este concepto es a su vez excluyente con los hombres: “el sexo masculino queda fuera de éste, excluido simbólicamente” (1994: 54). Por oposición, la criatura femenina se sitúa en el centro de la estructura donde puede ser el final o reabirla convirtiéndose en madre. Utiliza Muraro esta estructura del *continuum* materno

---

Máster online de Estudios de la Diferencia Sexual de Duoda, perteneciente a la Universidad de Barcelona, donde Muraro impartió algunas clases (Jourdan, 2006; Posada, 2012).

<sup>9</sup> Aunque se publicó en 1991, en el trabajo pondré la fecha de publicación en español, es decir, 1994.

para validar su pensamiento, el de la diferencia sexual: “la diferencia sexual está presente, así, desde los orígenes en la relación con la madre” (1994: 54).

Una vez que hemos visto el papel de la madre – que podríamos catalogar de figura principal entorno a la que giran todos los conceptos que sustentan la teoría de Muraro – podremos explicar lo que sería, parafraseando a Luisa Posada, la evidencia o primer principio de la teoría de Muraro: el saber amar a la madre (Posada, 2012). Asegura Muraro que el saber amar a la madre no solo otorga el sentido pleno al ser, sino que además hace orden simbólico: “yo afirmo que saber amar a la madre hace orden simbólico” (1994: 21). Será a partir de este saber amar a la madre desde el cual Muraro elaborará toda su teoría. Siguiendo con la comparación establecida por la filósofa Luisa Posada, el saber amar a la madre de Muraro sería como el “pienso luego existo” de Descartes (Posada, 2012).

Unido a la figura de la madre se encuentra otro de los conceptos clave en la teoría de Luisa Muraro: el lenguaje, pues es la madre quien nos da el don de la palabra. Para explicar la importancia del lenguaje, dice Muraro que debemos remontarnos hasta nuestra infancia, etapa de la vida que ha sido considerada como de gran importancia para la autora. Sin embargo, “este fuerte y general convencimiento de la importancia de la experiencia vivida en la infancia, contrasta con el hecho de no saber servirnos de ella” (Muraro, 1994: 37). No sabemos traducir esta experiencia en un saber útil que sería ese saber que es el principio de toda su teoría, el saber amar a la madre.

Dentro del lenguaje hay que centrarse en la experiencia pre-lingüística de la infancia que nos puede ser restituida a través del arte, de la religión o de la filosofía. Para explicar esta experiencia, Muraro cita al filósofo Winnicott que opina que “cada ser humano crea de nuevo el mundo” (1994: 40). Esto sucede en relación con la madre pues el niño o la niña al hablar empieza a crear el mundo, pero esto lo hace en consonancia con la madre. Esto sería, en palabras de Luisa Muraro “la experiencia creadora de los orígenes” (Muraro, 1994: 41). En esta experiencia el sujeto está en relación con la matriz de la vida, se puede diferenciar a este sujeto de la matriz de la vida, pero no de su relación con la misma: “el ser-parte puede establecer, en ciertas condiciones, una relación creativa con el ser-ser” (Muraro, 1994: 41).



Según Winnicott, el camino para adentrarnos en esta relación nos está vedado porque el ser relacional – que es la niña en relación con la matriz de la vida – pierde su punto de vista relacional para convertirse en un sujeto individualista que emite juicios sobre la antigua relación con la madre “ignorando que ella es portadora de una experiencia original y despreciando indeliberadamente la verdad potencial de esta experiencia” (Muraro. 1994: 41).

Muraro explica cómo perdemos ese punto de vista y hace una comparación muy acertada y es que cuando vamos acercándonos a la cultura esta se separa y nos separa de la naturaleza<sup>10</sup>. Es decir, nos aleja de la madre para hacernos ingresar en el orden simbólico masculino que desprecia la obra materna. Así, “la independencia simbólica se paga necesariamente con la pérdida del punto de vista de la pareja creadora del mundo” (Muraro, 1994: 42). Esta pareja no sería más que la niña en relación con la matriz de la vida, es decir, con su madre.

Es por esto que “nuestra experiencia de relación con la matriz de la vida no puede autosignificarse y, por tanto, no constituye un punto de vista” (1994: 42). Esto explicaría porque consideramos importante la infancia, pero no somos capaces de integrarla con las demás experiencias.

Después de exponer todos estos hechos, Muraro explica que no son ciertos, son verosímiles, pero no ciertos porque:

“Aprendemos a hablar de la madre o de quien esté en vez de ella, y lo aprendemos no como algo adicional ni separado, sino como parte esencial de la comunicación que tenemos con ella” (1994: 42).

Por tanto, “del mismo modo que no es posible separar el ser del pensamiento no puede separarse la matriz de la vida del origen de la palabra” (1994: 43). Cuando aún no tenemos la capacidad de hablar, Muraro dice que debemos ver esa vida como una vida dedicada a aprender a hablar y remonta la relación entre la matriz de la vida y la palabra al momento intrauterino. Explica que aquí, el feto escucha las voces de su madre que “quizá sirve de estímulo para poder imitarla y, por tanto, para querer nacer” (1994: 43).

---

<sup>10</sup> Recae aquí Muraro en la diferencia clásica impuesta por el patriarcado donde el hombre se asemeja a la cultura y la mujer a la naturaleza. Parece que quisiera Muraro revalorizar la concepción de mujer-naturaleza que ha creado el patriarcado.

Desde el primer momento que una madre sabe que está embarazada empieza a pensar en su bebé. Para explicar este momento, utilizará Luisa Muraro una teoría del lenguaje, la de Kristeva que le ayuda a argumentar por qué “la matriz de la vida es para nosotros la matriz de la palabra” (1994: 44).

La teoría de Kristeva comienza separando los signos en dos modalidades: simbólica y semiótica. La primera es la identificación de un sujeto y de sus objetos. La segunda es anterior y se inserta en la vida pulsional de la primera infancia, sería pues, el lugar de la relación con la madre. La semiótica tiene una gran importancia para la adquisición del lenguaje, pero siempre en el interior de lo simbólico,

Afirma Kristeva que se produce una discontinuidad entre simbólico y semiótico que ella denomina corte tético. Este corte supone que la independencia simbólica, es decir, el saber hablar, pasa necesariamente por la pérdida de vista de la relación con la madre. Es decir, el sujeto al constituirse con el lenguaje oculta la parte anterior, la parte de la relación con la madre y es así como lo simbólico oculta lo semiótico. Sin embargo, Muraro difiere:

“Yo afirmo que el orden simbólico comienza a establecerse necesariamente (o no se establecerá nunca) en la relación con la madre y que el “corte” que nos separa de esta no responde a una necesidad de orden simbólico” (1994: 45).

Para Muraro, este corte tético no es más que el dominio patriarcal en el cual el hombre se ha apropiado de la potencia materna y ha extirpado a las mujeres su genealogía para insertarlas en las genealogías masculinas lo que, sin duda, produce a las mujeres un desorden simbólico. Cita Muraro a Lacan cuando habla de que el simbólico nos manipula y la historia es el teatro perfecto para esa manipulación. Para revocar este desorden simbólico sería necesario restituir la existencia simbólica de la madre.

Sin embargo, recuerda Muraro que hay quienes han sufrido la injusticia social de perder el don de la palabra, bien por violencia o bien por emigración. A su vez, la sociedad ha dotado a otros en demasía con este don. Este desorden social solo puede corregirse con orden simbólico. Propone la filósofa italiana volver a la dependencia infantil de la madre ya que con su desprecio es cuando se concede la independencia simbólica a los sujetos. Se trataría pues de volver a

esta dependencia para encontrar o re-encontrar la palabra. No renunciarías a la palabra, sino que aceptarías su pérdida para volver a los orígenes en los que éramos dependientes de la madre, ya que el origen de la vida es inseparable del origen del lenguaje:

“Saber hablar quiere decir, fundamentalmente, saber traer al mundo el mundo, y esto podemos hacerlo en relación con la madre, no separadamente de ella. Es cierto que la inhibición social puede tener causas ajenas a esta relación, pero no obstante debemos remitirnos a ella [...]” (Muraro, 1994: 50).

Por lo tanto, el saber de la lengua es fruto del intercambio de hablantes, pero también “de un pacto con lo real que se contrata con la madre, intercambiando reconocimiento de autoridad por “facultad del lenguaje”” (1994: 51).

Es así como explica Muraro la importancia del lenguaje para comunicarnos, pero también para pensarnos y para hacer orden simbólico y ese orden tiene que ir ligado a la autoridad de la madre, pues es ella quien nos otorga el “don de la palabra”.

Unido al lenguaje y a la figura de la madre, aparecen un par de conceptos: el de sustitución y el de fijación. El primero hace referencia al hecho de que la madre simbólica no tiene por qué ser la madre biológica pues esta figura de la madre admite sustitutos. Es por esto por lo que Muraro, cuando habla de la madre, especifica que puede ser esta o “quien por ella”:

“La fórmula en cuestión alude claramente al hecho, conocido y maravilloso, en virtud del cual la madre biológica puede ser sustituida por otras figuras sin que su relación con su criatura pierda sus características fundamentales” (1994: 53).

La madre se deja sustituir sin que esto suponga un daño para la creación del mundo que ella ejerce con su hija, sin embargo, la criatura no admite sustitución:

“Esta predisposición simbólica de la madre natural puede ser explicada considerando que una mujer se convierte en madre pudiendo no llegar a serlo y a la vez que sigue siendo para siempre la hija de su madre, de modo que cada madre natural es ya una sustituta” (1994: 54).

Es decir, la madre biológica puede ser sustituida sin que la relación con su hija pierda sus características fundamentales. Es en esta sustitución donde se podría demostrar el *continuum* materno.

La fijación sería una tendencia de nuestra mente que nos ayuda a aceptar a los sustitutos de la madre:

“La fijación, liberada de connotaciones patológicas, puede asimilarse a una característica de la relación primaria con la madre, característica que, en lugar de evolucionar, permanece inmutable y constituye así en la vida psíquica un factor de resistencia a las sustituciones de la madre: no todo es sustituible en la madre” (1994: 57).

Gracias a la fijación podemos reconocer a los sustitutos como tal y estos podrán restituírnos a la madre re-presentándonosla. La importancia de la fijación radica en que, sin ella, no sabríamos que habríamos perdido a la madre pues habríamos olvidado “nuestra experiencia originaria” (1994: 57). Permitimos la fijación porque necesitamos una mediación, “la primera de las cuales es la lengua” (1994: 57).

Muraro vuelve a relacionar aquí la matriz de la vida con la lengua pues está claro que para ella son dos puntos clave en su teoría que se retroalimentan el uno al otro.

Muraro va a utilizar el concepto de fijación para explicar una de las enfermedades mentales que se ha creído como “típicamente femenina”. Se trata de la histeria. Para Muraro, la histeria “es un apego absoluto a la madre tan grande que no acepta verla sustituida. Antes he dicho: la fijación muestra que no todo es sustituible en la madre. Para la histérica, nada lo es” (1994: 59).

En las sociedades patriarcales las mujeres tenemos un desorden simbólico porque no hay lugar para el apego a la madre. Es ese desorden el que vuelve a una mujer histérica haciéndola quedarse en la aversión como un intento de encontrar la independencia simbólica:

“En nuestra cultura, el apego típicamente femenino a la madre, interno y sin sustitutos posibles, no tiene traducción simbólica y esto pone a muchas en una difícil relación de cuerpo a cuerpo con la madre” (Muraro, 1994: 61).

Explica Muraro que la histérica hace una elección de “expresar su apego a la madre en ausencia de medios simbólicos apropiados para significarlo” (1994: 62). Debido a esa externalización de la falta de elementos simbólicos para traducir su apego a su madre, la histérica corre el riesgo de caer en la dominación masculina “de caer en manos de los funcionarios del orden simbólico, como padres, curas, médicos, jueces, legisladores, intelectuales” (1994: 62).

El problema para la histérica radica en que no acepta ninguna sustitución posible de la madre, así, para la pensadora italiana el problema se resolvería si encontráramos una sustitución sin sustitutos:

“Lo cual es posible ya que existe una sustitución sin sustitutos: es la lengua que hablamos, la primera que aprendimos. Sus palabras no sustituyen, en efecto, a otras palabras; “sustituyen” a las cosas, eso sí, pero sin poner nada en su lugar” (1994: 63).

La solución para las histéricas radica pues en la lengua materna. De este modo se eleva la facultad de hablar a la práctica de autoconciencia del movimiento político de mujeres, elevando por tanto la facultad de hablar a la “actividad que mejor [...] da cuenta de la relación típicamente femenina con la madre” (1994: 63).

Entrando más de lleno en la facultad de hablar explica Muraro que para la decibilidad no hacen falta límites sino más bien una única regla, la de reconocer la necesidad de mediación de la madre con el mundo ya que todo lo podemos decir en base a esta mediación, olvidándonos de los valores masculinos de la verosimilitud. Así, Muraro sitúa a la lengua como “la primera “o-quien-por-ella” de la madre” (1994: 68), es decir, la primera sustituta, la primera mediación: “la mujer que me dio la vida tenía la intención de darme también la palabra, y que, al traerme al mundo, quería, siempre quiso, mi independencia simbólica” (1994: 68).

Para demostrar la sustitución sin sustituto que la lengua puede hacer de la madre, Muraro compara la normatividad lingüística con la autoridad de la madre ya que la normatividad de la lengua “no se ejerce como una ley, sino como un orden y como un orden vivo más que instituido” (1994: 70). Así, tanto el orden

lingüístico como el orden simbólico de la madre responderían más a un orden vivo que a una ley impuesta, la cual sería el simbólico masculino.

Si partimos de la misma premisa que Muraro, que no es otra que todo lo que comunicamos es un producto simbólico. Las primeras reglas del lenguaje son las de la lengua materna, es decir, las que ha puesto la madre con su autoridad, después se complican cuando se entra en contacto con otros hablantes.

El intercambio lingüístico se realiza, desde el punto de vista de Muraro, entre hablantes, pero también entre experiencia y palabra: “la palabra separada de su matriz se seca” (1994: 78). Esto sucede cuando se sustituye la lengua materna, es decir, aquella que relaciona tu experiencia y tu palabra, por una experiencia convenida que sigue unas reglas convencionales y no las de la autoridad de la madre. Esta sustitución de lengua materna por lengua convencional implica que pasamos de un mundo de experiencia a un mundo de palabras, es decir, “de mediaciones ya establecidas, y este régimen es la máscara más reciente del poder constituido, su máscara postmoderna” (1994: 79).

Este lenguaje convencional sería el uso del masculino para cargos políticos de poder como alcalde o diputado. Términos que en italiano se usan en masculino, aunque el puesto en cuestión este ocupado por una mujer. Con este masculino se neutraliza la diferencia sexual y se excluye a las mujeres del orden simbólico:

“La experiencia femenina, privada de la posibilidad de autosignificación, se encontraría así totalmente a merced de los códigos culturales vigentes y de quienes tienen el poder de manipularlos” (1994: 80).

Desde esta perspectiva, Muraro defiende un lenguaje que nombre en femenino, habla de emplear un lenguaje que huya de los convencionalismos y señala aquí una crítica al feminismo de la igualdad:

“El convencionalismo puede ser una escapatoria para la mente femenina (imaginar que son “personas”, en lugar de mujeres, es la libertad e inmortalidad fingidas a disposición de toda mujer emancipada). Pero más a menudo es una trampa” (1994: 82).

Según la autora italiana, el convencionalismo no hace orden simbólico ya que reemplaza la lengua materna por una lengua convencional que sigue unas reglas establecidas por el orden simbólico.

Como podemos observar, el lenguaje es uno de los sustentos de la teoría de Luisa Muraro. La autora lo relaciona también con el dinero y la teoría de Marx. Se puede notar aquí esa primera etapa comunista de la pensadora ya que está bastante de acuerdo con la teoría de Marx, no la critica, sino que la amplía. Hace un símil entre lo que la lengua convencional es al orden simbólico y lo que el dinero es al mercado basándose en la teoría de Marx. Explica la filósofa como Marx señala que “sería un error comparar el dinero con la lengua” (1994: 85) ya que el dinero representaría el carácter social de la mercancía, pero abstraído de la misma. Las palabras, representan el carácter social de nuestra experiencia a no ser que admitamos las palabras “en términos de su traducibilidad de una lengua a otra [...] cuando se trata de palabras que toman el lugar de otras palabras” (1994: 58).

Continúa explicando a Marx y como este considera que el dinero es una competencia del lenguaje porque convierte a las personas y a las cosas en una relación de intercambio:

“Yo sostengo que el dinero, “la lengua extranjera”, está en relación de rivalidad con la lengua materna, y que tiende a suplantarla en la obra de humanización de los humanos. [...] el dinero da una independencia simbólica que no da con igual seguridad el hablar: el dinero no balbucea” (1994: 87).

Es así como explica Muraro la suplantación que el dinero ha hecho de la lengua materna donde el mercado ha tomado la autoridad de la madre ya que cría a los niños en una independencia simbólica basada en el dinero. Se emplea niños aquí no como un neutro ya que Muraro se refiere exactamente a los niños varones que “hablan la lengua de los compradores” (1994: 87). Por otro lado, las niñas “aprenden a hablar antes y mejor; las favorece, a mi entender, la colocación simbólica del *continuum* materno” (1994: 87).

Como podemos observar, la teoría de Muraro está sustentada por varios conceptos. La autora utiliza también la filosofía en su teoría, no sin antes criticar la filosofía patriarcal: la filosofía se convirtió en una “trampa para mi mente” (1994: 4). Se refiere Muraro con esta “trampa” a la importancia del punto de partida. En esta disciplina, es muy importante el punto de partida. Diferentes pensadores han realizado distintos mecanismos mentales para conseguir

encontrar el punto de partida perfecto que si es un inicio lógico se convierte también en fundamento de la teoría.

Así, Muraro explica como la filosofía la atraía, como ella quería llegar al principio de las cosas para comprender, pero no lo conseguía. En palabras de la propia Muraro:

“Como ocurre a menudo, lo que me atraía y lo que me bloqueaba eran en el fondo la misma cosa. La filosofía me atraía porque buscaba la independencia simbólica de la realidad dada. [...] Pero no lo lograba porque, como finalmente entendí, la filosofía que podía ponerme al abrigo del dominio caprichoso de lo real, al mismo tiempo me ponía en contra de mi madre, cuya obra yo juzgaba, implícitamente mal hecha. Quería ir al principio de las cosas para comprender y comprenderme, y en cambio iba contra mi madre” (1994: 8)

Surge aquí esa primera evidencia de la que hablábamos antes, ese saber amar a la madre que ayudará a Muraro a sustentar su teoría filosófica. Es gracias a este saber amar a la madre que Muraro puede reconciliarse con la historia de la filosofía desechando de ella los contenidos antimaternos. Explica la autora italiana que el feminismo ha expresado la necesidad de desaprender la cultura patriarcal, sin embargo, para ella no ha hecho falta porque ha sido como “desaprender algo que nunca conseguí aprender” (1994: 18).

Según Muraro, la filosofía de la sociedad patriarcal ha producido un desorden simbólico en las mujeres pues sitúa a la madre como “enemiga de mi independencia simbólica” (1994: 9). Esto sucede porque los filósofos han “silenciado, después de haber imitado y expoliado” (1994: 12) la potencia materna. Ejemplo de todo esto son los casos de metáforas del “segundo nacimiento” de algunos filósofos – Platón, Hurssel, etc. – en el que el sujeto se eleva sobre la obra de la madre para superarla. La filósofa Luce Irigaray encontró las palabras para expresar este problema y es que “el pueblo de los hombres ha hecho de su sexo un instrumento para dominar la potencia materna” (1994: 10). Todo esto se muestra en la filosofía pues ha sido tradicionalmente un pensamiento de hombres en una sociedad patriarcal.

Muraro recrimina a los filósofos que posteriormente tomen la obra materna como una “copia (y no pocas veces una mala copia)” (1994: 20) y es aquí donde se ve



la influencia del patriarcado ya que este – al igual que los filósofos – sitúa al padre como el verdadero autor de la vida.

A pesar de los problemas que la filosofía patriarcal puede acarrear a las mujeres, no se debe caer en el peligro de desdeñar la filosofía, puesto que no es mala en sí sino el uso que se está haciendo de ella. De esta manera, afirma la autora que reconociendo la obra materna y sabiendo amar a la madre se puede reconciliar con la filosofía y empieza por tanto a entender aquello que no podía comprender:

“No veo, en efecto, límites a lo que puedo obtener de una madre que me ha dado gratuitamente la vida, como tampoco mis preguntas tendrán límites, ahora que he aprendido a formularlas” (1994: 15).

Explica Muraro que los hombres filósofos no tienen este problema porque no tienen este desorden simbólico, ya que la sociedad patriarcal sí que ha valorado el amor entre madre e hijo y ha enseñado a los hijos a amar a sus madres. Mientras, con las mujeres, sucede lo contrario y recurre Muraro a Freud para explicarlo: “el amor inicial de la niña por la madre, que él llama apego, es muy fuerte, pero está destinado a trocarse casi siempre en odio” (1994: 14).

Según Freud, entre madre e hija se produce un apartamiento que transforma el amor en odio y esto es para Muraro una “verdad imputable al patriarcado” (1994: 14). Sin embargo, pone el énfasis la autora en que más que odio lo que sucede es que la hija no sabe amar a la madre y por tanto se produce una “herida incurable” (1994: 14).

Como hemos visto, Muraro estudia el problema que supone el segundo nacimiento llevado a cabo por algunos filósofos ya que no es más que una forma de hacer superflua la obra de nuestra madre. Critica Muraro a algunas filósofas de la diferencia sexual, como Irigaray, que han empleado esta metáfora en alguna ocasión. Luisa Muraro defiende que hay que reconocer la labor de nuestras madres, cabe preguntarse si con este reconocimiento no está hablando la autora italiana del famoso concepto de genealogía feminista.

La genealogía feminista busca dar a las mujeres referentes, modelos en los que mirarse para sentirse orgullosas y para tener seguridad en sí mismas, ¿por qué no hacer a todas las mujeres modelos, a todas nuestras madres: biológicas, adoptivas, simbólicas o cualquier mujer que nos haya guiado como una madre?

Es cierto que desde el patriarcado se ha fomentado el modelo de mujer como esposa y madre y que sería un grave error del feminismo adoptar estos modelos como únicos posibles. Las mujeres no somos, o, mejor dicho, no solo somos, madres y esposas. Hemos demostrado que podemos desempeñar cualquier trabajo y estudiar cualquier saber. No obstante, reapropiarse de los términos que el patriarcado nos ha impuesto es algo que tiene cierto encanto y es cierto que las mujeres hemos sido, somos y seremos madres (siempre que así lo queramos). Así que, por qué no reconocer la labor de nuestras madres en vez de desprestigiarla y asumir la figura de la madre a una libre elección de las mujeres y no a un mandato patriarcal.

La metafísica es otro de los temas que Muraro trata en su teoría. Para la autora italiana la metafísica es válida porque es la necesidad de pensamiento para dar sentido al ser. Esto lo conseguimos sabiendo amar a la madre. Sin embargo, a Muraro no le interesa la concepción tradicional de la metafísica de la filosofía occidental en la que se habla de una duplicidad de mundos pues “el mundo real y verdadero es precisamente éste de aquí al que me trajo mi madre” (1994: 73). Por ello, para Muraro la metafísica solo es válida en la medida en que no busca superar la obra materna.

Con este saber amar a la madre que nos restituye el sentido del ser, las mujeres de-muestran su experiencia que es una práctica política denominada como toma de conciencia, practicada por el movimiento de mujeres en forma de autoconciencia femenina. Es gracias a esta autoconciencia que las mujeres son conscientes de su opresión. Con la autoconciencia se pone en el centro la experiencia vivida por la persona que la práctica (Muraro, 1994).

Las mujeres necesitan la mediación porque su experiencia se ve ignorada y ocultada por causas históricas. Es por esto que Muraro defiende el uso de la metafísica, para conseguir que la mediación no se realice en base a las reglas convencionales “excluyendo la experiencia viva (¡mi experiencia!) y excluyendo la autoridad de la madre” (1994: 77).

Muraro le imputa a la filosofía patriarcal el hecho de que las mujeres hemos perdido el sentido del ser. Las mujeres nos encontramos en un nihilismo perpetuo debido al desorden simbólico que tenemos por estar insertas en un

simbólico masculino y patriarcal. Explica la filósofa italiana dos tipos de nihilismo y un tercero que configura el ser como un ser-ficción, una copia de nada que sólo es cuando sus palabras son creídas verdaderas. Este tercero sería en el que estamos las mujeres dentro del orden simbólico patriarcal.

Se remonta Muraro a su propia experiencia con la dificultad de comenzar a escribir este libro diciendo que las mujeres cuando hablan o escriben se sienten inseguras. No confían en poder decir con el lenguaje lo que quieren decir y por ello recurren a decir lo que han dicho otros esperando que así sean creídas verdaderas. Teniendo en cuenta la estrecha relación entre lenguaje y pensamiento, si solo pensamos lo que otros han pensado no estamos pensando de verdad “porque pensar, que es actividad en estado puro, quiere decir pensar lo impensado, por definición” (1994: 30). Esta inseguridad, esta falta de confianza en poder expresar con el lenguaje lo que pensamos, sucede porque las mujeres no tenemos autoridad simbólica, porque nos encontramos en un orden simbólico masculino y patriarcal que ha acallado la potencia materna y la mediación simbólica de esta con el mundo. El nihilismo, que no es más que la pérdida del sentido del ser, puede ser vinculado entonces para Muraro como una represión de la relación con la madre.

Las mujeres estaríamos pues inmersas en un orden simbólico patriarcal en el que fingimos y criticamos que no es más que un “inacabable deshacer y rehacer y volver a deshacer una tela sin final” (1994: 36). Para poner fin a este “telar de Penélope” (1994: 36) lo que habría que hacer es “traducir en la vida adulta la antigua relación con la madre para hacerla revivir como principio de autoridad simbólica” (1994: 36).

Es por eso que el saber amar a la madre le ha restituido el auténtico sentido del ser a Muraro. En un simbólico donde reina la autoridad de la madre y el saber amar a la misma, las mujeres pueden restituir su sentido del ser y dejar así de verse obligadas a fingir el ser en el simbólico patriarcal, Con esta operación de orden simbólico se puede salir del nihilismo.

Durante toda la obra Muraro va intercalando críticas al feminismo de la igualdad, una de ellas la hace aquí porque dice que se queda en la mera crítica al patriarcado. Esta crítica es necesaria porque da autoconciencia “pero no la

capacidad de significar libremente la grandeza femenina” (1994: 21). Capacidad que otorga el saber amar a la madre pero que ha sido neutralizada por el dominio masculino. Llega incluso a decir la autora que la crítica feminista en esencia está haciendo simbólicamente lo mismo que el patriarcado y es que está desprestigiando la labor de la madre.

Además, Muraro compara lo que le ha pasado al feminismo de la igualdad con el patriarcado a su propia experiencia con la filosofía. Afirma que estaba perdida entre tanta crítica ya que no sabía dónde detenerse. La solución a esta crítica sin fin llegó cuando comprendió que debía amar a la madre y con ello queda en el aire la comparación y el hecho de que el feminismo de la igualdad podría comprender en algún momento este principio cartesiano y dejar de hacer solo crítica al patriarcado para dedicarse a hacer simbólico femenino.

Creo que, si bien aquí puede leerse una crítica de Muraro al feminismo de la igualdad, también existe parte de ese reconocimiento, pues no podría haber tomado conciencia de su situación de opresión sin esta labor previa del feminismo de la igualdad. El feminismo de la diferencia está reconociendo aquí que ha nacido del de la igualdad y al igual que no se debe negar la obra materna que te ha dado la vida, el feminismo de la diferencia no debería negar la obra del feminismo de la igualdad que le ha dado la autoconciencia para existir. Puede ser que algún día este feminismo de la diferencia decida aplicar este saber amar a la madre a saber amar al feminismo anterior y podamos encontrar un acercamiento de paradigmas en el que la crítica y la reivindicación se complementen con el hacer simbólico.

Por último, vamos a explicar algunas características de ese orden simbólico con las propias palabras de la autora:

“No es fácil explicarse lo simbólico. Es un positivo porque nos presenta lo positivo de nuestra experiencia, pero en este acto de presentarlo, se encubre” (1994: 92).

“El orden simbólico no se puede juzgar, ya que precede y prepara el juicio, siendo el presentarse de lo real según un orden autónomo del presentarse mismo” (1994: 93).

“El orden simbólico pertenece, indudablemente, a las estructuras profundas de la realidad humana, que nos hacen ser así o asá sin nosotros saberlo. Lo cual, sin embargo, afirmo que no excluye que aquél pueda ser objeto de una intención modificadora” (1994: 94).

Es decir, el orden simbólico sería algo así como las estructuras sociales en base a las cuales hablamos, pensamos, somos. Muraro está planteando aquí un gran cambio que sí que merece ser llamado revolucionario pues pretende cambiar estas estructuras.

Nos da la filósofa italiana una idea para llevar a cabo esa revolución, pone de ejemplo al historiador francés Fernand Braudel y a su teoría sobre las dos historias. Según la misma, habría una historia clara que correspondería a la clásica historia política y otra historia oscura en la que se encuentran las estructuras simbólicas. La revolución pasaría por dar luz a esa historia oscura. Esto sería lo que hacen los grupos de autoconciencia y el camino elegido por Muraro para la política de las mujeres: “en las palabras de Braudel, en efecto, yo he leído también mi revolución simbólica” (1994: 95).

Muraro centra su teoría política en cambiar el orden simbólico y expresa una afirmación que nos parece relevante y necesaria para empoderar a las mujeres: “un poder material, por grande que sea, sería poca cosa sin relevancia simbólica” (1994: 96). Esta frase expresa el porqué de la necesidad del feminismo de la diferencia sexual.

Resulta que, desde todos los movimientos feministas se ha pedido el empoderamiento de las mujeres, el darles cargos de poder administrativos, políticos, empresariales. Sin embargo, sucede que, si bien aún no hemos conseguido una paridad en las cúpulas de poder, las mujeres que han logrado llegar a las mismas están estigmatizadas. Se las acusa de haber intercambiado favores sexuales para obtener sus altos cargos, de ser masculinas, de haber renunciado a la maternidad o a la familia para ascender en la carrera laboral y se las exige el doble que a los hombres. Las mujeres que ostentan cargos de poder tienen que demostrar continuamente que los merecen y que lo que dicen los discursos sobre cómo han conseguido esos puestos no es cierto.

Esto sucede porque las mujeres no tienen aún poder simbólico. Nadie cuestiona que el director de un gran banco sea un hombre, pero sí que sea una mujer y todos están pendientes de cómo lo hace. Parece que estuviera haciendo algo que no le corresponde, y esto es así, porque no ha conquistado el poder simbólico y por eso se cuestiona continuamente si merece ese cargo de poder o no.

Cuando Muraro habla de poder simbólico habla también de autoridad y de independencia femenina:

“No quiero la independencia adulta del pensamiento ni de nada, porque más que ésta deseo la correspondencia entre el (mi) pensamiento y el (mi) ser [...] la correspondencia buscada comienza para mí con el reconocimiento del sentimiento insuperable de una dependencia que llevo dentro y con su aceptación” (1994: 89).

Con esto quiere decir Muraro que para conseguir la independencia las mujeres deben respetar la dependencia, la autoridad, de la madre. Es decir, plantea la filósofa italiana una posición en la que se combinen dependencia – de la autoridad de la madre – y autonomía femenina. Para esto, será necesario realizar un cambio de orden simbólico que sería lo “comparable al traspaso de poderes de un usurpador o regente al soberano legítimo” (1994: 90). Es decir, Muraro quiere cambiar de un orden simbólico masculino donde hay una oposición excluyente entre dependencia y autonomía a un orden simbólico de la madre donde se tenga dependencia de ella a la vez que autonomía.

Este traspaso sería pasar de un círculo vicioso a un círculo virtuoso: “círculo vicioso en el que caen fácilmente las madres ante la atracción que ejerce el poder del padre sobre hijos e hijas” (Muraro, 1994: 91). Explica Muraro que esta ruptura, este traspaso “merece ser llamado revolucionario” (1994: 93). Dice la filósofa que, para romper este orden simbólico, este círculo vicioso, no basta solo con criticarlo pues lo sostienen mecanismos de repetición que son más potentes que las críticas e incluso se alimentan de ellas.

Se puede leer aquí una de las muchas críticas que Muraro hace al feminismo de la igualdad al que acusaba de quedarse sólo en la crítica. Ahora explica porque

esa crítica no sirve para cambiar el simbólico patriarcal y a su vez, hace un llamamiento a todas las mujeres que ignoran su teoría:

“El desorden más grande, que pone en duda la posibilidad misma de la libertad femenina, es la ignorancia de un orden simbólico de la madre, también por parte de las mujeres” (1994: 92).

Esta aquí Muraro no sólo criticando al feminismo de la igualdad, sino que también está justificando su teoría y colocando al orden simbólico de la madre en una posición central en cuanto a la libertad femenina.

Además, la autora relaciona este poder simbólico con un poder de mediación: “hay una contradicción entre la presencia que se dice por sí sola y la necesidad de la mediación” (1994: 96). Las mujeres en cargos de poder necesitan mediación porque su presencia no se dice por si sola en el orden simbólico masculino. Este ejemplo está basado en la reflexión anterior, Muraro pone otros dos ejemplos: uno de un punto de vista femenino y el otro de una mujer científica que critica el machismo en el mundo de la ciencia.

Dice Muraro que ante este problema muchas mujeres han optado por seguir la decibilidad del modelo masculino para adaptarse a las reglas del orden simbólico. Sin embargo, ella ve aquí una automoderación femenina que perjudica a las mujeres y opta por hacer lo contrario, por no adaptarnos a las reglas convencionales:

“Si la experiencia de una mujer no es un punto de vista verdadero, si la grandeza femenina es difícilmente sostenible, si la libertad femenina es considerada un lujo [...] la respuesta eficaz consistiría en aumentar las exigencias de verdad, de grandeza, de libertad, a fin de hacer cada vez mayor la necesidad de mediación. Quizá es nuestra automoderación lo que hace superflua para el orden social la existencia de libertad femenina, haciendo también superfluo el pensamiento femenino autónomo” (1994: 100).

Muraro aplica de nuevo su principio cartesiano para explicar el problema de la automoderación y es que este no es más que un problema sin resolver con la madre. Explica esto con su propia experiencia y como ella decía solo lo que sería verosímil en las reglas convencionales de este orden simbólico, como se

automoderaba en lo que quería decir hasta que descubrió que su libertad femenina y su libertad para decir pasaban por saber amar a la madre:

“Una mujer descubre la necesidad simbólica de la madre, yo misma la descubrí, al poner fin a la automoderación, cuando presté oído a la enormidad de los deseos y de los miedos” (1994: 101).

Así para Muraro, aceptar la autoridad de la madre bastaría para romper ese círculo vicioso del que hablamos antes, el círculo vicioso de la automoderación. A la madre le corresponde esta autoridad según Muraro por dos hechos: nos ha traído al mundo y no ha enseñado a hablar la lengua materna (1994).

De modo que, si respetamos la autoridad de la madre haremos orden simbólico ya que estaremos entregándole el poder y la autoridad a la madre y quitándoselo – traspasándoselo a esta desde aquel – al orden simbólico y patriarcal que ha usurpado la autoridad de la madre.

Según Muraro, no hay opción para las mujeres de elegir entre el orden simbólico dado – es decir, el patriarcal – y el orden simbólico de la madre ya que la experiencia femenina sería como un “cuerpo salvaje” (1994: 104) que no encuentra capacidad de mediación en el orden simbólico-social dado:

“Existe una experiencia femenina, y no solo femenina, cuya significación no encuentra en el orden simbólico dado, es decir, también social, ninguna interacción significativa, ni de experiencia, ni de rechazo, solo reacciones causales” (1994: 104).

Cierra Muraro su obra diciendo que solo hay un orden simbólico posible para la mediación de la experiencia femenina y es aquel que reconoce la autoridad de la madre porque “consigue incorporar en el círculo de la mediación nuestro ser cuerpo junto con nuestro ser palabra” (1994: 104). Es con este orden simbólico con el que las mujeres conseguirán la libertad. Termina su obra con un alegato a favor del pensamiento de la diferencia sexual que es a su vez una crítica al feminismo anterior, al de la igualdad: “Para mí, esta apertura es la condición de la libertad. Propiedad privada y derechos son condiciones secundarias de la libertad” (1994: 105).

Tiene razón Muraro en el hecho de que si no estamos en lo simbólico no existimos, de que “lo real en ausencia de lo simbólico es menos que nada” (1994:



101). Las mujeres existimos, pero los discursos no nos nombran, los medios de comunicación ofrecen imágenes estereotipadas y sexualizadas de las mujeres, el lenguaje es casi masculino con apariencia de neutro. Es por ello, que las mujeres necesitamos estar en el simbólico y es esta la parte de la teoría de Muraro que debemos rescatar.

Si bien, la filósofa italiana explica que debemos reconocer la autoridad de la madre para estar en el simbólico. Esta alabanza de la maternidad, este situar a la madre y a su autoridad en el centro, ha sido criticado desde diversos movimientos feministas. No es que la maternidad, en sí misma, sea un valor negativo para las mujeres. Lo que el patriarcado ha hecho de la maternidad si lo es y el mandato social de ser madres también. Es interesante que Muraro hable de maternidad ya que muchas veces se ha calificado al feminismo de “maternofóbico” y esta es una buena manera de que muchas mujeres que son madres se acerquen al movimiento feminista. Siempre teniendo en cuenta que hay que reivindicar una maternidad nuestra y no seguir los conceptos de maternidad que ha creado el patriarcado.

Sin embargo, es innegable que la teoría de Muraro y del pensamiento de la diferencia sexual italiano tiene fallos. Fallos como qué pasa con los hombres. No podemos excluirlos como ellos han hecho con nosotras. Fallos como declarar los derechos de las mujeres o la propiedad privada como “condiciones secundarias” ya que estos logros que ha hecho el feminismo de la igualdad han sido los que han permitido, por ejemplo, que Luisa Muraro haya podido ir a la universidad y formarse académicamente para ahora desarrollar su teoría y su pensamiento político y filosófico. Además, esta idea de considerar los derechos y las condiciones materiales como algo secundarias resulta un poco clasista pues para las mujeres que no tienen ningún derecho, esto les urge más que un reconocimiento simbólico.

Es por todo esto por lo que creo necesaria una reconciliación de paradigmas y que dejen de desprestigiarse mutuamente porque, si bien, uno ha facilitado que el otro nazca, este segundo está intentando llegar donde el primero aún no ha podido. Porque difieren en muchas cosas, pero están de acuerdo en las más importantes que son conseguir la libertad de las mujeres y derrocar al patriarcado como sistema hegemónico.

### **3.2.3 Autoridad femenina**

Como hemos podido observar el concepto de autoridad es un eje central no solo de la teoría de Muraro – la autoridad que ha de reconocerse a la madre – sino del pensamiento de la diferencia sexual italiano – con su *affidamento* y el otorgarse autoridad entre las mujeres –. Por ello, es necesario dedicar un epígrafe sólo a este concepto que muestra varios matices dentro de esta teoría feminista.

Podríamos decir que, para Luisa Muraro, la autoridad femenina se asocia a la libertad de las mujeres en tanto en cuanto esta autoridad nos da libertad. La autoridad femenina está separa del poder porque es una autoridad mediadora que es dadora de competencia simbólica (Muraro, 1992).

Esta claramente diferenciada de la tradicional autoridad masculina que ha asociado la autoridad al concepto de poder. Ha creado así una autoridad jerárquica que es dadora de orden social, no de simbólico. Es por esto que la cultura de izquierdas ha critica el autoritarismo, pero, sin embargo, no ha sido capaz de elaborar un concepto positivo de la autoridad como si lo ha hecho la política de las mujeres (Muraro, 1992).

Para Luisa Muraro, la cultura de izquierdas ha intentado superar el autoritarismo con el igualitarismo y es precisamente por esto por lo que ha impedido formular un concepto de autoridad sin poder. Se ha creado un igualitarismo feminista que es la sororidad, concepto que la pensadora italiana cree que se debe superar:

“Yo sostengo que es necesario superar la sororidad como modelo de relación entre mujeres y abrir la sociedad de las mujeres al sentido de la autoridad femenina” (Muraro, 1992: 55).

Para ello propone seguir la práctica de la diferencia que “consiste en registrar y saber vivir el sentido de la superioridad de otra mujer, apoyándose en ella [...] para la liberación de los propios deseos” (1992: 56). Para Muraro romper con esta sororidad libera las energías que “el igualitarismo tenía aprisionadas” (1992: 57) ya que el saber estar en diferencia con otra mujer, admitiendo que no todas somos iguales, reconociendo la autoridad de otra mujer, era una manera de “representar simbólicamente la relación femenina con la fuerza materna” (1992:

57). Es así como se presenta la autoridad en la política de las mujeres, como “un principio de orden simbólico” (1992: 58).

Dice la pensadora italiana que la autoridad femenina parte de la política de las mujeres que a su vez se apoya en la toma de conciencia. Esto sería una nueva forma de autoridad:

“Como cualidad simbólica de las relaciones, como una figura de intercambio, de manera que nadie es “la autoridad”; esta, en cambio, es reconocible en el incremento que da al círculo virtuosos de las relaciones mediadoras” (V.V.A.A., 1996: 12).

En estas relaciones hay un tercero que sería el orden simbólico de la madre, lugar en el que media la autoridad. Desde esta teoría feminista se plantea la autoridad necesaria para que no entre el poder (V.V.A.A., 1996).

Hace una crítica Muraro al feminismo de la igualdad que niega el concepto de autoridad femenina por el de sororidad. Explica Muraro que la emancipación que promulga este movimiento da la espalda a la madre y sitúa como modelo al hombre. En esta emancipación la mujer se siente insegura y no se atreve a decir nada que no haya dicho el hombre. Es porque carece de autoridad femenina (Muraro, 1992). Continúa la crítica al feminismo de la igualdad al que acusa de haberse sumado al patriarcado criticando la autoridad femenina: “hoy, contra la autoridad femenina milita la idea de igualdad, que se ha convertido [...] en la única respuesta de la cultura política dominante” (V.V.A.A.: 12).

Defiende Muraro y todo el movimiento de la Librería de Mujeres de Milán que, su pensamiento de la diferencia sexual propone una idea de autoridad alejada del poder, que es la que busca el movimiento de la política de las mujeres del que hablaremos más ampliamente en el próximo epígrafe.

#### **3.2.4 Amor y política.**

Lo primero que hay que tener claro cuando se habla de política en el pensamiento de la diferencia sexual italiano es que se habla de una política de lo simbólico:

“La política de la diferencia femenina es una política de lo simbólico. No saca conclusiones de los llamados datos de realidad sin haber indagado en su

significado, el que ya tienen, pero también el que pueden tomar a la luz de mi, tu deseo” (V.V.A.A., 1996: 6).

Muraro, y todo el pensamiento de la diferencia sexual, se separan de la política como se entiende tradicionalmente. Del legislar y conseguir derechos, como ya vimos en el epígrafe sobre el texto *No creas tener derechos*. Critican la emancipación y las políticas de igualdad porque no consideran que ayude a la diferencia femenina:

“En realidad, frecuentemente, esta manifiesta ser una política de inserción de las mujeres en el mundo masculino y en sus condiciones y corre el riesgo de terminar en la autorreclusión del sujeto femenino” (en Jourdan, 2006: 83).

Además, Muraro asegura que “la política es la política de las mujeres” (V.V.A.A., 1996: 7) entendiendo esto como pura política. Es decir, Muraro no quiere hacer una diferenciación entre política de hombres o de mujeres, ella defiende que es política de las mujeres porque actualmente son más las mujeres que están haciendo política (V.V.A.A., 1996), “todos los partidos, si hay en ellos mujeres, son partidos de las mujeres” (Jourdan, 2006: 86). Critica la política del reparto, la que defiende que hombres y mujeres deben repartirse el mundo. Asegura Muraro que esta política del reparto puede ser perjudicial para las mujeres porque se “atiene al mundo dado” (en Jourdan, 2006: 85):

“Si yo me atengo al orden dado, el mundo está ya todo lleno de ideas y de poder de otros, y yo no tengo más alternativa que marginarme o introducirme. [...] Si me pongo en la genealogía de la madre, si me mido según la relación, si por encima del poder constituido pongo la autoridad femenina – si creo simbólico –, entonces es otro mundo” (en Jourdan, 2006: 85)

Podríamos decir pues que la política para Muraro es la que ejercen principalmente las mujeres y, que es esta misma política de las mujeres la que es simbólica en tanto en cuanto quiere revolucionar el orden simbólico para cambiar la noción de poder por la de autoridad femenina, entendiendo esta última como una mediación. Resalta, además, que la política de las mujeres hace las cosas de una forma distinta, sus prácticas serían el asociacionismo, el voluntariado y el trabajo autoorganizado y autónomo (Muraro, 1991; 1994, 2013; V.V.A.A., 1996). Esta política de las mujeres también querría revalorizar los cuidados:

“Hoy en día, los papeles tradicionales vinculados con la casa y sus habitantes ya no tienen el antiguo poder constrictivo sobre las vidas de las mujeres y ya no hacen de barreras del trabajo pagado directamente. Pero – y este es el quid de la cuestión – las mujeres no se han identificado con el final de este trabajo esencial pero invisible y gratuito. Ellas están, en realidad, poniendo fin al silencioso régimen de explotación de la obra femenina sin poner fin a la obra femenina de la civilización, que ahora sale a la luz con toda su vital importancia, también económica” (V.V.A.A. 1996: 21).

Una de las críticas más constante al pensamiento de la diferencia sexual es que los hombres no tienen lugar en esta teoría. Sin embargo, en lo que a política se refiere, Muraro si los ha tenido en cuenta. Muraro se plantea como un problema de la política de las mujeres las relaciones con los hombres. Ella propone tener relaciones con hombres que no tengan deseos patriarcales, “hombres cuya virilidad se exprese fuera de la competencia masculina por el poder y la primacía” (V.V.A.A., 1996: 7).

Unido a la política en particular y a toda la teoría de Muraro en general, tenemos otro elemento, el amor. El amor no es sólo necesario para hacer orden simbólico, pues se hace sabiendo amar a la madre y reconociendo la autoridad de la misma (1994). Sino que también es necesario para las prácticas políticas y las relaciones entre mujeres.

Explica Muraro que las mujeres siempre hemos sido dependientes de los hombres en cuanto a su amor. Ese amor al hombre no era más que un sustituto de la madre, por ello, como práctica política, Muraro propone tornar ese amor no solo del hombre a la madre, sino también, amor a las mujeres con las que nos relacionamos. Este amor nos dará libertad femenina:

“Este cambio<sup>11</sup> actúa como un flashback que hace revivir la antigua relación con la madre, pero en un contexto nuevo, modificado por la existencia de mujeres que se quieren, se escuchan, se juzgan, se valoran” (en Jourdan, 2006: 72).

---

<sup>11</sup> Se está refiriendo Muraro a cambiar el amor que profesas a un hombre por el amor que profesas a las mujeres con las que te relacionas.

Relaciona Muraro el amor a la madre, que no tiene que haberse dado necesariamente, sino que es una mediación, con la práctica política de la toma de conciencia (Jourdan, 2006).

En la resignificación de las prácticas femeninas, como los cuidados, entraría también la reivindicación del amor, hecho que la historia y la filosofía patriarcal han ignorado por considerarlo cosas de mujeres. Este ocultamiento ha llevado a que no se reconozca como política toda la mediación social y familiar que han realizado las mujeres, mediación que ha estado caracterizada por el amor, que ha sido una forma de entendimiento y de libertad para las mismas (Jourdan, 2006).

Por tanto, podríamos concluir que tanto en la política de las mujeres como en las relaciones entre las mismas y en el hacer simbólico, el amor es un elemento importante como mediación femenina.

“Para mi modo de pensar, que siempre es también un sentir a causa del apego a la matriz de la vida, las reglas no son separables de su razón ni de la sustancia de la vida que regulan, por lo cual el respetarlas tiene siempre en alguna medida las características de un acto amoroso, cualesquiera que sean las reglas” (Muraro, 1994: 82).

### **3.3 Críticas al pensamiento: Lidia Cirrillo, Celia Amorós y Luisa Posada**

Lidia Cirillo, feminista italiana bastante crítica con el pensamiento de la diferencia sexual italiano, escribió una obra para expresar sus críticas: *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia* (2002). Centra sus críticas en la figura central del movimiento a nivel internacional, Luce Irigaray, pero también tiene palabras para la máxima representante del movimiento en su país, Luisa Muraro. La crítica a esta última queda más que clara con el título de su obra.

La primera crítica que realiza la autora es el hecho de que las feministas de la diferencia naturalizan el género. Es decir, asumen el binarismo de género como algo natural que no ha sido construido cuando el feminismo se ha sustentado principalmente en el hecho de que el género es un constructo sociocultural (Cirrillo, 2002). Esta concepción binaria y reduccionista del género deja fuera

tanto a los transexuales como a las personas transgénero y a las identidades sexuales no heteronormativas ya que no se basan en el binarismo de género.

También critica Cirillo que los modelos de feminidad que propone este feminismo distan muy poco de los que ha impuesto el patriarcado para nosotras. Vírgenes y madres es como nos ha descrito el patriarcado, por eso, Cirillo afirma que es peligroso convertir estos modelos en los modelos de feminidad a través del feminismo (2002). La primera en centrar la identidad femenina en la virginidad y la maternidad fue Luce Irigaray. Después, Luisa Muraro ensalzó estos valores alabando a la propia Irigaray. Critica Cirillo a ambas por ensalzar la maternidad y la virginidad como valores de identidad femenina y califica su pensamiento de “postfeminismo antiigualitario” (2002: 89). Le preocupa a Cirillo la asociación de mujer y madre que se hace desde este feminismo pues, en esencia, a las mujeres el patriarcado las ha descrito como mujeres y madres:

“Una cosa es afirmar, como en la mejor tradición del movimiento obrero, la función social de la maternidad, y otra no ser consciente de los riesgos que conlleva la continua conexión de los conceptos mujer-madre” (2002: 160-161).

Vemos pues como a Cirillo si le preocupa la maternidad, esa función social que cumplen las mujeres madres que no está reconocida por la sociedad patriarcal. Sin embargo, quiere huir de los esencialismos de mujer y madre que tanto daño han hecho a las mujeres durante siglos de historia.

Pero sin duda, la mayor crítica que hace Lidia Cirillo a este pensamiento de la diferencia sexual es el hecho de que busca acabar con la imagen de la mujer oprimida y en esto bebe directamente del feminismo más liberal (2002). Si se acaba con ella, se cae en el riesgo de desactivar la lucha política tal y como ya hicieron las mujeres de la Librería de Milán cuando se negaron a apoyar las leyes contra el aborto o la violencia sexual por considerar que tanto el Parlamento como las Instituciones son masculinas. Cirillo, que defiende un feminismo marxista, no puede concebir la ausencia de leyes que doten a las mujeres de derechos fundamentales:

“Es cierto que el Estado y el Parlamento son masculinos y burgueses, pero las leyes registran los cambios de las relaciones de fuerza, pueden imponerse a

instituciones que no las desean y a veces soportan el boicot de los mismos que se han visto obligados a aprobarlas y ejecutarlas” (2002: 122).

Así, para Lidia Cirillo la máxima crítica a este pensamiento sería esa posición estática en la política que por no disponer de instituciones femeninas no quiere conseguir ningún derecho para las mujeres. Sin duda es la crítica más acertada a este pensamiento que en la teoría puede quedar bien pero que luego demuestra desactivar la lucha política de las mujeres con una especie de indiferencia femenina por los asuntos legales que solo cambiará cuando consigan activar el orden simbólico femenino. Pero es cierto que mientras tanto olvidan las necesidades de las mujeres reales y el hecho de que, aunque seamos diferentes, todos y todas necesitamos lo mismo:

“Toda alternativa posible ha de basarse en una reducción de las diferencias en las condiciones de vida, que pueden ser completamente distintas en ciertos aspectos y muy parecidas en otros, ya que las condiciones mínimas de bienestar son iguales para todos y para todas: una casa, dos comidas, derecho a la salud y a la instrucción” (Cirillo, 2002: 108).

Como hemos visto, el pensamiento italiano de la diferencia sexual ha recibido críticas dentro de su país, pero también fuera. En España, han sido principalmente dos las feministas de la igualdad que han resaltado las deficiencias de este pensamiento: Celia Amorós y Luisa Posada.

Celia Amorós hace una crítica al feminismo de la diferencia sexual utilizando una misma crítica que este pensamiento le hace al feminismo de la igualdad. Explica Celia Amorós como hay dos formas en las que las mujeres aprobamos al vencedor masculino, una de ellas consiste en aceptar sus valores y querer hacerlos extensivos a los nuestros (1991). Esto es lo que haría el feminismo de la igualdad y por esto las feministas de la diferencia le acusan de algo así como aceptar al patriarcado.

La otra forma de aprobación sería impugnar sus decisiones y reconocer nuestra diferencia para ensalzar nuestros valores femeninos. Esto supondría “aceptar las definiciones patriarcales” (Amorós, 1991: 137) pues “es el varón quien ha inventado nuestra diferencia” (1991: 137). Es decir, con este modelo, que es el que emplea el feminismo de la diferencia, se aceptan y reconocen todos los



valores que conforman la feminidad, valores que han sido designados por el orden simbólico masculino.

A pesar de esta crítica, la principal que realiza esta pensadora es el hecho de que en este pensamiento de la diferencia se entiende la política como política simbólica. Con esta política se dejan a un lado las condiciones de vida materiales de las mujeres para centrarnos en ese orden simbólico de la madre que planteaba Muraro. Afirma Amorós que esto desactiva la carga política del feminismo que siempre ha sido una teoría crítica que perseguía la igualdad y la emancipación de las mujeres (2006).

Esta polémica en torno a la política simbólica llegó a su punto álgido cuando las italianas de la diferencia sexual publicaron un texto que proclamaba el fin del patriarcado. Para Celia Amorós el fin del patriarcado no puede proclamarse mientras siga existiendo la violencia contra las mujeres o la división sexual del trabajo (2006). Critica Amorós que este fin del patriarcado sea algo simbólico que se ha dado tan solo en las mujeres que han decidido que las designaciones patriarcales no van a definir las más. Por desgracia, sigue siendo una realidad para las mujeres oprimidas, mujeres que desde el pensamiento de la diferencia sexual no se quiere que sean identificadas con el total de las mujeres. Esta es otra de las críticas que hace Amorós y que ya hacía Lonzi, el hecho de olvidarse de las mujeres oprimidas y centrarse solo en lo simbólico desactiva la lucha y el activismo feminista que tanto ha costado conseguir.

Otra crítica importante será el hecho de confundir igualdad con identidad. Para la filósofa Amorós el concepto de igualdad hace referencia al concepto ilustrado de la misma donde igualdad es equipolencia, es decir, igualdad de derechos:

“La idea de igualdad es una idea de enorme potencia, que tiene capacidad, justamente, de visibilizar lo diferente de otra manera. Todo derecho a la diferencia, en realidad, lo que presupone es un derecho a la igualdad; la diferencia en la vida humana es un hecho: ninguna diferencia es buena ni mala de suyo, sino que tiene que convalidarse con otros parámetros para que se decida si es o no una deseable diferencia. [...] La igualdad, por su parte, no es un hecho: es un concepto regulativo político, un concepto ético y un valor” (2006: 288).

En la misma línea de crítica que Celia Amorós, la filósofa Luisa Posada centra sus críticas a este pensamiento principalmente en tres:

- La primera sería el hecho de que las feministas de la diferencia sexual no se cuestionan de donde viene la diferencia ni tampoco los intereses a los que sirve o ha servido históricamente (2012). Continúa así la crítica que hacía Amorós a los valores femeninos ya que estos han sido principalmente designados por los hombres (1991).
- La segunda se centra en la figura materna. Figura clave dentro del pensamiento de la diferencia sexual en general y de Muraro en particular. Según Luisa Posada “existe el peligro de estar reivindicando aquí un modelo de maternidad no muy alejado del modelo del propio pensamiento patriarcal” (2012: 122). Seguiría en esta línea Posada la crítica que realiza Cirillo ya que será mejor ser huérfanas de esa madre simbólica.
- La tercera crítica va unida a la anterior y es el hecho de reconocer la autoridad de la madre. Para Posada (2012) reconocer esta autoridad nos hace volver a una esencia de la mujer que es madre por excelencia y que tiene poco de rompedor, pues es el modelo tradicional de mujer que ha definido el patriarcado.

#### **4. CONCLUSIONES**

Tras analizar algunos textos del pensamiento de la diferencia sexual italiano, al margen de todas las limitaciones políticas que pueda tener, es necesario reivindicar y rescatar las aportaciones que este feminismo quiere hacer al orden simbólico.

La importancia que otorgan Muraro y las mujeres de la Librería de Milán a la autoridad femenina, al *affidarse* femenino, para poder expresarnos y darnos autoridad y seguridad a nosotras mismas, me parece especialmente importante en un mundo donde las mujeres nos sentimos inseguras constantemente. Donde se siguen cuestionando nuestras capacidades para desempeñar cargos de poder. Donde los museos siguen exponiendo en su mayoría a hombres y los libros de historia nos mencionan como casos excepcionales de mujeres que hicieron algo más que ser esposas y madres. En un mundo que, en definitiva, ha sido contado en masculino.

Meternos en el orden simbólico es necesario para que así dejen de asesinarnos, de violarnos y de tratarnos como a meros objetos sexuales. Para todo ello es necesario rescatar una parte de este feminismo, siempre siendo conscientes de sus limitaciones, pues, por muy masculinas que sean las instituciones actuales, necesitamos legislar a favor de las mujeres, a favor del derecho al aborto y para condenar la violencia machista.

Por todo esto, se deriva que es necesario un acercamiento de paradigmas que a la vez que otorgue derechos a las mujeres y redistribuya los bienes entre hombres y mujeres, reconozca las diferencias femeninas que han estado menospreciadas y excluidas del orden simbólico en un mundo androcéntrico y sexista.

Como hemos visto, la mayoría de las teóricas coinciden en sus críticas al feminismo de la diferencia sexual. El hecho de centrarse en lo simbólico y olvidar las condiciones de vida materiales de las mujeres es realmente peligroso, a la par que clasista, pues solo las mujeres que han conseguido unos derechos básicos pueden afirmar no quererlos. Sin embargo, además de ganar derechos, necesitamos cambiar lo simbólico, pues está visto que, aunque consigamos las leyes, el patriarcado y el machismo continúan gobernando en un mundo donde las mujeres tenemos que superar numerosas carreras de obstáculos para estar en igualdad de condiciones con los hombres, aunque esa igualdad nos sea garantizada por ley.

No obstante, esta reivindicación de lo simbólico no tiene por qué no ir acompañada de la reivindicación de igualdad y de la consecución de unos derechos básicos para las mujeres como son el aborto y las leyes contra la violencia sexual. Aunque los organismos sean masculinos, debemos conseguir entrar en ellos y legislar, pero luego debemos acompañar este movimiento político de un movimiento simbólico que revalorice lo que se ha entendido como femenino.

De modo que, parafraseando a Fraser (1997), la solución para terminar con el conflicto surgido entre ambos feminismos – diferencia e igualdad – sería aceptar que, tanto la redistribución de recursos que busca la igualdad, como el reconocimiento de la diferencia, son necesarios en el caso de las mujeres en

tanto que grupo oprimido por ambos ejes. Sin embargo, y de nuevo parafraseando a Fraser, la igualdad, es decir, la redistribución debe estar garantizada para que podamos reconocer las diferencias que han sido minusvaloradas por el grupo dominante:

“deberíamos considerar que se nos presenta una nueva tarea intelectual y práctica: aquella de desarrollar una teoría *crítica* del reconocimiento, que defienda únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que pueden combinarse coherentemente con la política social de la igualdad” (Fraser, 1997: 18).

Por tanto, el feminismo de la diferencia debería dejar de enfrentarse con el de igualdad, reconocer la importancia de la misma y trabajar mano a mano para conseguir que las mujeres tengamos tanto una igualdad legal como una igualdad en el plano simbólico.

A lo largo del trabajo se ha hecho un recorrido por este pensamiento y también se ha dado voz a sus distintas críticas ya que, por sí solo, este pensamiento podría llevar a una desactivación de la lucha política del feminismo y eso es algo que no se puede consentir. Sin embargo, siguiendo el planteamiento de Fraser para unir redistribución y reconocimiento, se propone un acercamiento de paradigmas en vez de ser concebidos como excluyente. Marcela Lagarde ha ilustrado bien ese acercamiento de paradigmas al que se debería llegar utilizando como ejemplo dos conceptos que representan a los dos feminismos, sororidad y *affidamento* (2000: 4):

“La sororidad y el *affidamento* son planteados como excluyentes, en lugar de concebirlos como una de las dimensiones más radicales del feminismo: la que plantea la equivalencia real entre las mujeres, la valoración y el reconocimiento de la autoridad de cada una”.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia (1991): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Anthropos.

AMORÓS, Celia (2006): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, Madrid. Cátedra.

BOE (2004): *Ley Orgánica 1/2004 de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género*, Madrid, BOE.

BOURDIEU, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Barcelona. Anagrama.

FRASER, Nancy (1997): *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes.

GILLIGAN, Carol (1985): *La moral y la teoría*, México, FCE.

IRIGARAY, Luce (1992): *Yo, tú, nosotras*, Madrid. Cátedra.

IRIGARAY, Luce (1994): *Amo a ti*, Barcelona. Icaria.

JOURDAN, Clara (2006): *Luisa Muraro (1940)*, Madrid. Almudayna.

LAGARDE, Marcela (2000): "Aculturación feminista" en *Género en el Estado. Estado en el género. Ediciones de las mujeres Nº 27*, México.

Librería de Mujeres de Milán (2004): *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en la ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid. Horas y Horas.

LONZI, Carla (1981): *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, Barcelona. Anagrama.

LUCAS, Ángeles (2017): "Rubén Castro niega maltratos a su expareja y varios testigos le contradicen" en *El País*, Sevilla. Disponible en: [https://elpais.com/deportes/2017/05/25/actualidad/1495712199\\_313816.html](https://elpais.com/deportes/2017/05/25/actualidad/1495712199_313816.html) (consultado el 26/07/2017).

MURARO, Luisa (1992): "Sobre la autoridad femenina" en Fina Birulés (comp.): *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona. Pamiela.

MURARO, Luisa (1994): *El orden simbólico de la madre*, Madrid. Horas y Horas.

- MURARO, Luisa (2013): *La indecible suerte de nacer mujer*, Madrid. Narcea.
- POSADA, Luisa (2012): *Sexo, vindicación y pensamiento. Estudios de teoría feminista*, Madrid. Huerga y Fierro.
- POSADA, Luisa (2006): “De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual” en *Aracuaría. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/282/28281607/> (consultado el 2/07/2017).
- RIVERA, María Milagros (1994): *Nombrar en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona. Icaria.
- S.D. (2015): “El lamentable cántico con el que los ultras del Betis justifican a Rubén Casto” en *ABC*, Sevilla. Disponible en: <http://www.abc.es/deportes/futbol/20150222/abci-canticos-machistas-ruben-castro-201502221618.html> (consultado el 2/07/2017).
- V.V.A.A. (1996): “El final del patriarcado. Ha ocurrido y no por casualidad”, en *Sottosopra rosso*, Milán, enero de 1996. Disponible en: <http://www.libreriadelledonne.it/publicazioni/el-final-del-patriarcado-ha-ocurrido-y-no-por-casualidad-sottosopra-rosso-enero-1996/> (consultado el 05/01/2017)

### **Webs consultadas**

- Librería delle donne di Milano: <http://www.libreriadelledonne.it/> (consultado el 02/07/2017):
- Máster en Estudios de la Diferencia Sexual: <http://www.ub.edu/duoda/web/es/cursos/6/> (consultado el 02/07/2017).